Pamph.
Relig
Theol
C.

Calvins Lehre von der Buße

in ihrer späteren Gestalt.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Hermann Strathmann,
cand. min.
aus Opherdicke, Westfalen.

Gotha 1909.
Druck von Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

3 1761 09703649 5

LIBRARY
APR 6 1910
UNIVERSITY OF TORONTO

Einleitung.

Es ist merkwürdig und für den Mann der zweiten Generation charakteristisch, wie sehr sich die theologischen Anschauungen Calvins, nachdem er einmal mit dem Katholizismus gebrochen hatte, trotz jahrzehntelanger intensivster theologischer Arbeit in allen wesentlichen Punkten gleich geblieben sind. Betrachtet man speziell die Institutio, so ist freilich das breve duntaxat enchiridion, als das sie sich im Jahre 1536 darstellt, in dem grande volumen, zu dem das dogmatische Hauptwerk des Reformators im Jahre 1559 angewachsen ist, äußerlich kaum wiederzuerkennen. Geht man indessen dem Inhalte nach, so kann man nur staunen, wie wenig Calvin zu ändern für nötig gehalten hat. Überall sind frühere Ansätze zur Entfaltung gelangt. Das Alte ist durch Aufnahme neuer Gedanken und Beziehungen bereichert, durch Auseinandersetzung mit Gegnern belebt worden. Vieles ist schärfer formuliert, sorgfältiger begründet. Aber eigentliche Wandlungen sind kaum festzustellen.

Eine solche hat man jedoch gerade in der Bußlehre Calvins zu erkennen gemeint. Zuerst hat Köstlin[1]), nach ihm haben andere, namentlich A. Ritschl[2]), darauf hingewiesen, daß die Aussagen

---

Vorbemerkung. Die vorliegende Abhandlung bietet einen Teil einer der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn eingereichten Arbeit über „Calvins Lehre von der Buße, ihre Entstehung und Entwicklung". Durch den Einjährigen Dienst bin ich zur Zeit verhindert, das Ganze druckfertig zu machen, hoffe aber später auch das Übrige, vor allem die Untersuchungen über die Quellen Calvins, denen mein Interesse mit in erster Linie gegolten hat, veröffentlichen zu können. Der Verfasser.

1) Stud. u. Krit. 1868, S. 468 ff.

2) Rechtfertigung und Versöhnung I[2], S. 203 ff. 210–216. Vgl. z. B. auch Lobstein, Die Ethik Calvins (Straßburg 1877), Kap. VI.

der Institutio von 1536 über die Buße bereits in der Ausgabe von 1539 eine erhebliche, die früheren Aufstellungen geradezu umkehrende Umbildung erfahren hätten. Nach Sieffert[1]) reichen die Spuren dieser Umbildung sogar bis 1538 zurück.

Wie es sich nun mit der früheren Gestalt der Bußlehre Calvins verhält, bleibt hier außer Betracht. Nur die spätere soll untersucht werden.

Die Urteile, die sich in der einschlägigen Literatur über diese finden, stimmen keineswegs überein. Nach Ritschl faßt Calvin die Buße seit 1539 als tota ad deum conversio. Der Glaube erscheine als Voraussetzung der poenitentia, sei aber zunächst nur als Motiv der ernstlichen Furcht vor Gott und speziell vor Gottes Gericht zu verstehen (Anerkennung Gottes als des Gesetzgebers). Daraus entstehe dann Erkenntnis und Haß der Sünde. Jedoch finde die Entwicklung erst durch die Teilnahme an Christus im speziellen Heilsglauben das zureichende Motiv zur Vernichtung des alten Menschen und das wirksame Motiv der Gemütsberuhigung und des Eifers um Lebenserneuerung, so daß die wirkliche Abkehr des Gemütes und des Willens von der Sünde (d. h. die Buße) nicht schon durch die Spiegelung im Gesetz, sondern erst durch den Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal erreicht werde. Wenn Calvin nun — wie auch schon die Stoffanordnung im Eingang des dritten Buches der Institutio von 1559 zeige — so den zureichenden Grund der poenitentia als der Gesamtaufgabe des christlichen Lebens in dem speziellen Glauben an die Gnade Gottes in Christo sehe, so komme darin die Unterordnung der individuellen Heilsordnung unter den Begriff der Kirche zum Ausdruck, sofern eben der Beginn der poenitentia des einzelnen keineswegs immer durch die Erscheinungen der Furcht vor dem Gericht und der Gewissensschrecken charakterisiert werde. — So kann Ritschl deshalb urteilen, weil ihm die in der fides als psychologischer Form sich vollziehende insitio in Christum identisch ist mit der Aufnahme in die Gemeinde.

---

1) Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glauben, in „Halte was du hast" (1896), S. 496 ff.

Auf Grund dieser tritt dann die poenitentia ein. Das ist das Normale. Dagegen beschreibt das, was oben über die Furcht vor Gott und seinem Gericht vor der Teilnahme an Christus gesagt ist, nicht das Normalerlebnis.

Diese Darstellung der späteren Bußlehre Calvins hat Lobstein[1]) in allen Punkten übernommen. Auch Lipsius[2]) und Sieffert[3]) stimmen darin mit Ritschl überein, daß die Buße tota conversio ad deum sei und nicht nur den allgemeinen Glauben an Gott, sondern auch den speziellen Heilsglauben voraussetze. Doch hebt Sieffert hervor, daß der Weg zu diesem Heilsglauben nur durch die Gewissenserschütterung hindurchgehe. Ferner ist von dem Zuge zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideale weder bei ihm noch bei Lipsius die Rede. Vor allem aber bestreiten beide die Berechtigung der Gleichsetzung von insitio in Christum und Aufnahme in die Gemeinde, und demgemäß die von Ritschl angenommene Überordnung der Kirche über die individuelle Heilsordnung. Der Gedanke der unio cum Christo oder insitio in Christum sei ursprünglich unabhängig von der Lehre von der Kirche. Demnach wäre auch die poenitentia nicht in Beziehung zu setzen zu der Zugehörigkeit zur Gemeinde. Das, worauf es Ritschl eigentlich ankam, ist damit preisgegeben. — Ebenso hebt K. Müller[4]) hervor, daß, wo in diesem Zusammenhang von insitio in Christum die Rede ist, nicht im Sinne Ritschls an die empirische Gemeinde zu denken sei — während umgekehrt Oehler sich die Auffassung Ritschls angeeignet hat[5]).

Des weiteren gehen die Urteile sehr auseinander, wenn man fragt, was denn für die poenitentia als die Neugestaltung des christlich-sittlichen Lebens das Charakteristische sei. Auf der einen Seite wird stark das Negative, Asketische betont. So sind z. B. nach Lobstein[6]) bei Calvin alle christlichen Tugenden durchaus be-

1) a. a. O.
2) Luthers Lehre von der Buße (Braunschweig 1896), S. 148 f.
3) a. a. O.
4) Symbolik (Erlangen 1896), S. 478.
5) Lehrbuch der Symbolik, 2. Aufl. (1891), S. 554.
6) a. a. O. Vgl. auch von demselben: „Zum evangelischen Lebensideal

herrscht von der Selbstverleugnung. Nach M. Schulze[1]) ist die abnegatio sui oder die mortificatio carnis bei Calvin geradezu die Summe des christlichen Lebens. Ja, Schulze hat gemeint, den negativen Zug der calvinischen Ethik nur durch das Wort „mönchisch" hinreichend charakterisieren zu können. Auf der anderen Seite hat dann Tröltsch[2]) gerade den ausgesprochen aktiven Charakter der calvinistischen Frömmigkeit hervorgehoben. Sie gehe nicht aus auf Weltverleugnung, sondern auf Weltüberwindung, Welteroberung. Jene komme nur in Betracht als Mittel für diese.

Dieser aktive Zug der calvinistischen Frömmigkeit in Verbindung mit der eigentümlichen Stellung der Rechtfertigungslehre in dem Aufbau der Institutio — in Kap. 11 des 3. Buches, nach der Behandlung der fides in Kap. 2 und der Buße und des dazu Gehörigen in Kap. 3—10 — führte Schneckenburger[3]) zu der Meinung, daß sich die reformierte Lehre von der lutherischen unter anderem dadurch spezifisch unterscheide, daß diese die Rechtfertigung als synthetisches, jene als analytisches Urteil, als notwendige Konsequenz der unio cum Christo, der regeneratio darstelle. Diesem Urteil ist nun freilich von verschiedenen Seiten heftig widersprochen worden. K. Müller[4]) spricht davon, daß Schneckenburger „nach sehr trüben Quellen den Reformierten die Lehre von der iustitia inhaerens angedichtet" habe. Und auch Ritschl[5]) erklärt, daß sich Calvin so gut wie nur irgend ein Lutheraner zu der Überordnung der sündenvergebenden Gnade Gottes über die wiedergebärende bekenne. Die Voranstellung der Lehre von der

in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung", unter 4 (in den theol. Abhandlungen, H. Holtzmann gewidmet [Tübingen 1902]).

1) Meditatio futurae vitae etc. Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche (1901), S. 12. Calvins Jenseitschristentum (Görlitz 1902), S. 30.

2) Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Kultur der Gegenwart, Bd. IV, 1, S. 356.

3) Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Dogmatik, herausgegeben von Güder (1855), Teil 2, § 17, bes. S. 23. 55 f.

4) a. a. O. S. 467, Anm. 6.

5) a. a. O. S. 210—212. Vgl. auch Dorner, Gesch. d. prot. Theologie (1867), S. 377.

novitas vitae vor der reconciliatio gratuita im 3. Buche der Institutio von 1559 erkläre sich nach Calvins eigener Aussage aus dem Interesse, die Zusammengehörigkeit beider Güter möglichst eindrucksvoll hervorzuheben.

Trotzdem aber, bemerkt K. Müller[1]), habe die Rechtfertigungslehre in dem Systeme Calvins eine etwas andere Stellung als bei Luther. Während es sich für diesen bei der Rechtfertigung um einen zeitlichen Akt Gottes handle, der mit dem Glauben verbunden zu denken sei, sei das bei Calvin nicht der Fall. Das freisprechende Urteil Gottes, auf dem der Glaube ruhe, werde nicht in der Zeit hervorgerufen, sondern stehe längst vor aller Zeit fest. Der einzige zeitliche Akt, der Calvin interessiere, sei die Entstehung des Glaubens im Menschen, in dem ihm zum Bewußtsein komme, daß er einen gnädigen Gott habe. Indessen ist die Unterscheidung zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein in der Müllerschen Form für die praktische Frömmigkeit ohne Belang, denn das Rechtfertigungsbewußtsein tritt ein im Glauben, steht vor der Heiligung und ist deren Voraussetzung.

Ganz anders stellt sich das Verhältnis dar bei Lipsius[2]). Auch er unterscheidet zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein, indessen so, daß man sich der iustificatio erst bewußt und daher der aus ihr sich ergebenden consolatio erst teilhaftig werde, wenn der neue Gehorsam der christlichen Buße, die vivificatio, als die positive Seite der poenitentia, begonnen habe. Die objektive Rechtfertigung fällt zusammen mit der insitio in Christum. Diese ist die Folge der ewigen Erwählung in Christo und bildet als solche die Grundlage für den ganzen subjektiven Prozeß der Wiedergeburt und das aus ihr sich ergebende Rechtfertigungsbewußtsein.

Es leuchtet ein, daß diese Auffassung praktisch-religiös dieselbe Bedeutung hat, wie diejenige Schneckenburgers. War das wirklich die Auffassung Calvins von dem Verhältnis des neuen Lebens

1) a. a. O. S. 472 ff. Vgl. auch Oehler a. a. O. S. 553.
2) a. a. O. S. 148 f.

zur Rechtfertigung, der poenitentia zur iustificatio, so leistete seine Rechtfertigungslehre nicht das, was er mit in erster Linie von ihr erwartete: es war nicht möglich, von hier aus eine Stütze der Heilsgewißheit zu gewinnen. Doch hat Lipsius keinen Beleg dafür erbracht, daß er Calvins Meinung richtig wiedergegeben hat. Denn der einzige Umstand, auf den er sich beruft, daß nämlich die Buße vor der Rechtfertigung behandelt wird, beweist, wie schon Ritschl hervorhob, nichts.

Nach alledem ist über Calvins Lehre von der Buße und die Beziehungen, in die sie gesetzt ist, bisher so wenig ein einheitliches Urteil erzielt worden, daß eine spezielle Untersuchung über den Gegenstand wohl am Platze erscheint. Hierbei ist abgesehen von der formalen und inhaltlichen Bestimmung des Begriffs der Buße selbst vor allem auch auf die Beziehungen zur fides und iustificatio zu achten.

Was die Quellen angeht, aus denen die Anschauung Calvins erhoben ist, so sind vor allem seine beiden Hauptwerke, d. h. neben der Institutio die Kommentare, und zwar vorzüglich die zum Neuen Testament, benutzt. Außerdem beansprucht der Genfer Katechismus besondere Beachtung. Andere Schriften sind nicht systematisch, sondern nur gelegentlich herangezogen. Dieses Verfahren ist berechtigt. Denn die Aussagen Calvins in seinen beiden Hauptwerken bleiben, obwohl er die ganze Zeit seines reformatorischen Wirkens hindurch an diesen fortgearbeitet hat, sich selbst doch so gleich, daß über sie hinaus auch aus seinen anderen Schriften keine irgendwie erheblichen Aufschlüsse zu erwarten sind.

Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt.

Fand Ritschl die spätere Gestalt der calvinischen Bußlehre zuerst in der Institutio vom Jahre 1539 ausgeprägt, so wies Sieffert ihre Spuren bereits im Genfer Katechismus vom Jahre 1538 auf. Da dieser indessen nur eine wörtliche Übersetzung der Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève ist, welche von Calvin im Herbst 1536 ausgearbeitet

wurde und im Januar 1537 im Druck erschien[1]), so haben wir uns an diese zu halten.

Hier wird unter anderem ausgeführt, daß die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit die Voraussetzung des Gnadenempfanges sei: Par ceste cognoissance de nous, laquelle nous monstre nostre neant..., nous est faict facile accez a voir la vraye cognoissance de Dieu. Er öffnet uns die Tür zum Reich durch die Ausrottung der zwei Pestkrankheiten, nämlich der securite contre sa vengeance und der faulse confiance de nous[2]). Das geschieht durch das Gesetz, das deshalb un degre pour venir a Christ ist. Danach folgt dann die Tröstung par la confiance de sa vertu et misericorde etc.[3]). — Jedoch wendet Calvin auf diesen Erschütterungszustand den Ausdruck „Buße" nicht an. Vielmehr folgt der Abschnitt „De penitence et regeneration" erst auf die Abschnitte „Que nous sommes justifiez en Christ par la foy" und „Que par la foy nous sommes sainctifiez pour obeir a la loy." In diesem letzteren zeigt Calvin[4]), daß die Menschen sich der Rechtfertigung nicht rühmen können, estans du tout destituez de la sanctification de son esprit. Denn Christus sei uns nicht nur zur Gerechtigkeit gegeben, sondern auch zur Heiligung. In seiner Bundesverheißung Jer. 31 verbinde Gott mit der Verheißung der Gnade die andere, qu'il escripra sa loy en nos cueurs. Jedoch sei der Gesetzgeber im Christen ein ganz anderer als vorher: car ou le Seigneur a engrave en noz cueurs lamour de sa iustice, la doctrine exterieur de la loy ... est maintenant une lampe pour guider noz piedz affinque nous ne desvoions du droicte chemin.

Daraus ergibt sich dann, daß la penitence est toujours conioincte avec la foy de Christ... Car penitence signifie conversion par laquelle, la perversite de ce monde delaissee, nous retournons a la voye du Seigneur, daß wir unser Leben nunmehr weihen a la gloire de nostre pere. — Die Wirkung

1) Vgl. die Vorbemerkung zu Op. Calv. XXII.
2) Op. Calv. XXII, p. 37.
3) ibid. p. 45.
4) ibid. p. 49 sq.

der penit. hängt ab von unserer regeneration[1]), die besteht en la mortification de nostre chair, c'est a dire de la corruption qui est engendree avec nous, en la vivification spirituelle, par laquelle la nature de l'homme est restauree en integrete. Da diese regeneration, so lange wir in dem Gefängnis dieses sterblichen Leibes sind, stets unvollendet bleibt, haben wir für unsere penitence zu sorgen bis zum Tode. —

Hier ist die „Buße" nicht, unserer Gewohnheit entsprechend, auf den den Glauben vorbereitenden Sündenschmerz bezogen. Der Ausdruck ist dieser unmittelbar religiösen Beziehung entkleidet und nur auf die sittliche Lebenserneuerung angewandt. Die Buße ist identisch mit der Heiligung, die neben der Gerechtigkeit die zweite Gabe ist, die Gott dem Gläubigen gibt, indem er ihm den amour de sa justice ins Herz senkt. Und zwar sind durch den Willen Gottes beide Gaben stets miteinander verbunden.

Klarer und bestimmter treten diese Gedanken in den späteren Ausgaben der Institutio seit 1539 hervor[2]). Die Lehre von der Buße ist mitsamt der Kritik der katholischen Lehre[3]) in der Institutio von 1539 in Kap. 5, nach dem Kapitel über Glaube und Apostolikum (Kap. 4) und vor dem über die Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der guten Werke (Kap. 6) behandelt. Die

---

1) Sehr klar ist diese Wendung nicht. Etwas deutlicher ist der ganz parallele Satz in Inst. 1559 (Op. C. II, 451 Mitte): efficacia (poenitentiae) pendet a spiritu regenerationis.

2) Die spätere Lehre Calvins wird hier als ein einheitliches Ganzes behandelt. Der Versuch, in ihr noch eine Entwicklung nachzuweisen und deshalb etwa der Inst. von 1559 eine besondere Betrachtung zu widmen, würde nur zu endlosen Wiederholungen führen. Irgendwie bemerkenswerte Änderungen sind in unserem Gedankenkreise später nicht mehr zu beobachten. — Im Folgenden bezeichnen I und II die beiden ersten Bände der Werke Calvins in der Straßburger Ausgabe. Bd. I enthält die Institutio v. J. 1536 und von S. 253 an die Ausgaben von 1539—1553. Bd. II bietet die Ausgabe von 1559.

3) Die calvinische Kritik des katholischen Bußsakraments ist im ersten Teile der Arbeit genau behandelt worden. In diese Kritik sind später keine neuen Gesichtspunkte aufgenommen. Deshalb bedarf sie in diesem Zusammenhang keiner erneuten Untersuchung.

Stoffanordnung ist also etwas anders als in der „Instruction“ usw., die die Rechtfertigung vor der Buße besprach [1]).

Das Kapitel von der Buße beginnt mit dem Satze, daß von der fides sich der naturgemäße Übergang biete zur poenitentia, quae non fidem ipsam consequitur tantum, sed inde etiam nascitur (I, 685). Dieser Sachverhalt, so heißt es 1559, extra controversiam esse debet (II, 434). Denn niemand kann die Gnade im Glauben erfassen, quin ex errore vitae prioris in rectam viam se recipiat et totum suum studium ad poenitentiae meditationem applicet (I, 685). Es ist verkehrt, unter Berufung auf Aussprüche Christi und des Johannes die poenitentia der fides voranzustellen. Denn wenn jene Buße predigten, so geschah das mit dem Hinweis auf das Nahen des Reichs. Sie leiteten die resipiscendi causa her ab ipsa gratia et salutis promissione, wie auch bei Jesaias die Stimme des Predigers in der Wüste zu beginnen hatte a consolatione, a laeto nuntio [2]). Nicht soll ein zeitlicher Abstand zwischen fides und poenit. behauptet, aber es soll festgestellt werden, daß diese ohne jene unmöglich ist.

Der hier klar ausgesprochene Gedanke, daß die poenit. die fides voraussetze, tritt freilich nicht überall gleich scharf hervor. So sagt Calvin in § 4 [3]) nach der Auseinandersetzung mit den

1) 1559 kommt die Lehre von der Buße samt den zugehörigen Fragen in Kap. III—X des lib. III „de modo percipiendae gratiae“ zur Verhandhandlung, unmittelbar nach dem Abschnitt de fide, Kap. II und vor den um die Rechtfertigungslehre sich gruppierenden Ausführungen in Kap. XI—XVIII. Sie ist also völlig der Darstellung der Entwicklung des christlichen Lebens und seiner Voraussetzungen eingegliedert.

2) Hierdurch hat Calvin seinen Satz natürlich nicht bewiesen. Bewiesen hat er nur, daß die Überzeugung von der Existenz des Himmelreichs zur Voraussetzung der Buße gemacht wird, nicht aber der eigentliche Heilsglaube. Jenen Glauben würden die Wittenberger etwa fides generalis genannt haben. So versteht aber Calvin die fides nie, lehnt vielmehr einen derartigen Gebrauch des Wortes als einen Mißbrauch ab. Diese fidei umbra seu imago ist nullius momenti (I, 453 f.). Er versteht unter fides immer den eigentlichen Heilsglauben, das individuelle Vertrauen auf die göttliche Vergebungsgnade, vgl. I, 456, § 6. So auch an unserer Stelle, vgl. S. 687 oben.

3) Die Paragraphenzahlen sind erst in der Ausgabe von 1550 beigesetzt.

docti quidam viri und alii[1]), er wisse wohl, daß unter dem Namen der Buße tota ad deum conversio zusammengefaßt werde, cuius pars non postrema fides est. — Indessen zeigt die unmittelbar vorhergehende Ablehnung der melanchthonischen Subsummierung der fides unter die poenit., so wie das hinzugefügte „sed quo sensu" usw., daß jener Satz cum grano salis zu nehmen ist. Calvin will den Glauben nur als unerläßliche Voraussetzung der Buße, wie er sie versteht, bezeichnen.

Wichtiger ist, daß in § 12 das Bemühen, den Text von 1536 möglichst zu bewahren, die Präzision der Darstellung beeinträchtigt hat[2]). Ausführungen über die Predigt des Täufers und Christi, sowie über Luc. 24, 46, die in der Institutio von 1536 zu dem Satze führen: haec poenitentia primum nobis ad cognitionem Christi ingressum aperit — sind wörtlich übernommen. Und ein Satz über die Verwirklichung der Buße auf Grund der Teilnahme an Christo, in dem sich schon 1536 ein über das rein Negativ-Religiöse hinausgehendes Verständnis in diesem Zusammenhang andeutet, ist von hier entfernt und findet sich § 8. — Anderseits ist doch die Identifikation von poenitentia mit mortificatio vermieden. Vielmehr wird im Eingang von § 12 wie iustificatio mit remissio, so sanctificatio mit poenitentia gleichgesetzt. Gott gibt jene, um diese zu wirken. Somit geht die fides voran. Deshalb wird auch in § 13 nicht gesagt, die Buße eröffne den ersten Zugang zur Erkenntnis Christi — so heißt es 1536 — sondern: peccati odium, quod poenitentiae exordium est, primum nobis ad Christi cognitionem ingressum aperit. Durch

1) Diese fand sich bereits in der Ausgabe von 1536 und ist daher in dem ersten Teile der Arbeit mit dem Ergebnis untersucht worden, daß Melanchthon (loci von 1521) und Bucer (Evangelienkommentar von 1527 oder 1530) gemeint sind.

2) 1536 hatte Calvin den Begriff der poenitentia zunächst auf den dem Glauben vorangehenden Sündenschmerz angewandt und in diesem Sinne die Buße als mortificatio bezeichnet. Freilich bedeutete der Ausdruck schon damals zugleich einen das ganze Christenleben durchziehenden Vorgang, welcher negativ die erfolgreiche Fortsetzung jenes Sündenschmerzes in Abtötung des alten Menschen (mortificatio) und positiv die Neugestaltung des gesamten sittlichen Lebens umfaßte.

den Haß gegen die Sünde kommt man zur Buße, wie zur Erkenntnis Christi. Der Voranstellung der fides vor der Buße widerspricht das nicht.

Diese Voranstellung der fides tritt, wie in § 1 des Kap. 5 der Ausgabe von 1539, so auch sonst deutlich hervor. Durch die göttlichen Züchtigungen werden zwar die increduli nur obstinatiores; aber die fideles ad poenitentiam proficiunt[1]). 1559 heißt es von poenit. und remissio, daß utrumque nobis confert Christus, utrumque fide consequimur[2]).

Hat nun diese Voranstellung der fides vor der poenit. den Sinn — wie Ritschl und nach ihm Lobstein meinen — daß der individuelle Heilsprozeß nicht mit dem Erschrecken des Gewissens, sondern mit dem „Glauben an den Gott unseres Heils" beginne? (Lobstein S. 67).

Dem widerspricht nicht notwendig, daß Calvin die Buße aus dem timor, u. z. aus dem timor iudicii hervorgehen läßt (I, 688 f.). Denn die Furcht wird durch den Glauben nicht abgelöst, sondern vertieft (vgl. unten).

Aber Calvin sagt, das Christus nullis se exhibet, nisi miseris et afflictis conscientiis. Er bezeichnet die melanchthonische Schilderung des Bekehrungsprozesses, wonach dem Glauben das tremere usw. vorangeht, als sachlich durchaus richtig[3]). Und die Ablehnung der anabaptistisch-jesuitischen[4]) Theorie vom Bußkampf hat hiermit nichts zu tun. Denn sie richtet sich nicht gegen die Meinung, daß dem Glauben solche Erschütterung vorangehe, sondern gegen die, daß man die Buße in wenigen Tagen erledigen könne. Diese Erschütterung wird erzielt durch das Gesetz. Der Mensch ist von Natur arrogantia et ambitione sic turgidus suique amore excaecatus, ut se prospicere nondum queat et velut in se descendere, quo se submittere ac deicere discat suamque miseriam fateri (I, 372). Wirkt nun das Gesetz auf ihn,

1) I, 1139, vgl. auch über die Taufe I, 957 ff., bes. 960.

2) III, 3, 1, vgl. aus den Kommentaren zu Röm. 8, 3. Gal. 5, 24. 2 Kor. 7. 10. Apg. 3, 19; 8, 22; 20, 21. Matth. 3, 2. Jes. 56, 1.

3) I, 694; II, 450. — I, 687 f.; II, 436 f.

4) Lobstein setzt dafür gelegentlich „pietistischen" (S. 75).

so gilt zwar von den reprobi, daß sie primo terrore attoniti in desperatione iacent (I, 431). Die anderen aber bringt Gott durch das Gesetz dahin, ut omissa suae virtutis stolida opinione, sola dei manu stare se et consistere intelligant, in hanc se toti reclinent, ... hanc unam pro iustitia et meritis arripiant, quae omnibus in Christo exposita est, quicumque eam vera fide et expetunt et exspectant[1]). Diese negative Vorbereitung des Glaubens ist unbedingt notwendig. Calvin betont: ad salutem non patere accessum, nisi deposita omni superbia et assumpta solida humilitate. Submissio animi, serio miseriae inopiaeque suae sensu consternati wird gefordert. Gott bereitet uns dadurch auf den Empfang der Gnade vor, daß er uns zuvor stürzt in plenam consternationem[2]). Nie werden wir ihm recht vertrauen, nisi de nobis penitus diffisi. Der ist bereit ad participandos divinae misericordiae fructus, qui se ipsum ... iustitiae imagine penitus exinanivit[3]).

Die individuelle Heilsordnung beginnt also mit der durch das Gesetz bewirkten Erschütterung des Gewissens.

Das würde freilich dennoch nicht der Fall sein, wäre diese Wirkung des Gesetzes bereits bedingt durch den „Glauben an den Gott unseres Heils". Nun ist zwar für Calvin das Gesetz natürlich ein Glied der göttlichen Heilsveranstaltung. Gott wirkt durch das Gesetz. Daß jene Wirkung des Gesetzes jedoch bereits getragen sei von dem Bewußtsein des im Glauben ergriffenen Heilswillens Gottes, davon sagt Calvin nichts. Zwar ist die Erinnerung an die göttlichen Wohltaten ein Motiv zu der Gesetzesbeobachtung. Wenn Calvin indessen dabei auf unsere Erlösung aus der spiritualis captivitas verweist (I, 382), die doch nur der Gläubige kennt, so kann dieser Heilsglaube nicht die Voraussetzung der Wirkung des Gesetzes sein, die erst das Ergreifen der göttlichen Barmherzigkeit, das heißt eben den Heils-

1) I, 430, vgl. überhaupt I, 371—379. 426—431; aus den Kommentaren besonders zu Röm. 7, 17.

2) I, 750. 749.

3) I, 751, vgl. aus den Kommentaren zu Röm. 1, 18; 5, 20; 7, 9. Gal. 3, 19. 24. Luk. 18, 13. Joh. 5, 44. 1 Joh. 5, 17 usw.

glauben ermöglicht. Jene Wirkung beruht vielmehr darauf, daß das Gesetz dem Menschen mit der Autorität des Schöpfers entgegentritt. Gott ist als Schöpfer Herr und Richter[1]).

1536 hatte Calvin diese dem Glauben vorhergehende Gewissensbewegung mit unter die poenitentia befaßt. Jetzt ist in diesen Zusammenhängen von Buße nirgends mehr die Rede. Jene Gewissensbewegung nennt er später nur noch initium poenitentiae[2]). Nun ist es zwar richtig, daß viele conscientiae pavoribus ante domantur ... quam imbuti fuerint cognitione gratiae. Das ist der timor initialis. Aber hier, bei der Buße, handelt es sich nicht darum, quam varie nos Christus ad se trahat vel praeparet ad pietatis studium, sondern um etwas anderes.

Die Buße, so lesen wir in der Inst. von 1539, besteht darin, daß man a miseria peccati et mortis servitute liberatus, traducatur in regnum dei oder, wie es 1559 noch deutlicher heißt, daß der Sünder a tyrannide satanae, peccati iugo et misera servitute vitiorum liberatus, in regnum dei transeat, daß man ex errore vitae prioris in rectam viam se recipiat[3]). Mit großer Vorliebe werden von Calvin neben conversio, converti, reverti ad deum die Ausdrücke resipiscere, resipiscentia gebraucht. Sie begegnen allein in Kap. 5, 1—13 der Ausgabe von 1539 nicht weniger als siebzehnmal. Ebenso findet man sie in den Kommentaren, wo von Buße die Rede ist, auf Schritt und Tritt[4]). Die Definition lautet: (poenitentiam) esse veram ad deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet[5]). Daß conversio hierbei nicht in dem uns geläufigen religiösen, sondern im ethischen Sinne gemeint ist, zeigt einmal schon der Zusatz „vitae nostrae", sodann auch die alsbald folgende Beschreibung der conversio als transformatio non

1) I, 372. 512. 1559: 1, 2. 2. I, 1125 Mitte.

2) Vgl. zu Apg. 20, 21. Inst. 1559 III, 3, 2.

3) I, 685. 688; II, 434. 437.

4) Vgl. z. B. zu Jes. 1, 16. Jer. 31, 8. Ps. 34, 15. Matth. 27, 3. Röm. 2, 4. Hebr. 6, 1; 11, 17.

5) I, 689 = II, 437, vgl. zu Eph. 4, 22.

in operibus tantum externis, sed in anima ipsa (I, 689 = II, 438). Diese transformatio oder mutatio (z. B. zu Apg. 26, 20) wird dann gern auch als renovatio, renovatio vitae oder mentis, regeneratio bezeichnet[1]). Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem (I, 690; II, 440). Die Buße ist ein Prozeß sittlicher Umgestaltung, sittlicher Erneuerung.

Fragen wir nach dem Ziel dieser Erneuerung, so antwortet Calvin in unmittelbarem Anschluß an die zuletzt genannte Stelle: cuius — scil. regenerationis — non alius est scopus, nisi ut imago dei, quae per Adae transgressionem foedata et tantum non obliterata fuit, in nobis reformetur. Auch sonst hat Calvin diesen Gedanken häufig ausgesprochen[2]). Und zwar soll die imago dei deshalb in uns wiederhergestellt werden, damit wir die gloria domini in uns „repräsentieren", nach 2 Kor. 3, 18[3]). Adam sollte die Gerechtigkeit Gottes wie in einem Spiegel widerstrahlen lassen (Eph. 4, 24). Nachdem das mißlungen ist, sollen wir renovari ad imaginem dei, ut deo reddamur similes ac in nobis reluceat eius gloria[4]). Somit ist die gloria dei der oberste Gesichtspunkt dieses Erneuerungsprozesses. Es ist bekannt, welch fundamentale Bedeutung der Gedanke der gloria dei für Calvins ganze Theologie hat. Sie ist der Zweck des Menschen, der Zweck der Schöpfung überhaupt[5]). Ihr dient letztlich das gesamte Er-

1) I, 346 f. 690. 693. 737. 960 f. 1128. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9. Röm. 8, 2 f.; 6, 6; 7, 15. 2 Kor. 7, 10 f. Hebr. 6, 1. Matth. 3, 2. Luk. 24, 46 f. Apg. 11, 18.

2) II, 501. 138. Matth. 3, 2. Röm. 7, 18. Eph. 4, 23. Kol. 3, 10. Luk. 19, 12. Apg. 20, 21. Gen. 1, 26. Ezech. 18, 23. Op. C. VII, 11 (Articuli facultatis Paris. cum antidoto). Ib. 470 (Acta Synodi Trident. cum antidoto).

3) I, 690 = II, 440. Diese Auslegung des *τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι* in 2 Kor. 3, 18 hat die Inst. von 1559 an dieser Stelle beibehalten, obwohl bereits 1543 (I, 308; II, 138) übersetzt wird: dei gloriam ita conspicuam nobis repraesentari in evangelio etc. und der Kommentar zu der Stelle jene Auffassung ausdrücklich ablehnt.

4) Vgl. zu Kol. 3, 10; II, 130, § 4.

5) II, 134. 136. 138. Kat. Gen. in den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, herausgeg. von E. F. K. Müller, S. 117, Z. 10—12.

lösungswerk[1]). Selbst die Verdammnis der reprobi muß die gloria dei mehren[2]). Die Förderung der Ehre Gottes ist daher auch in vollem Maße Lebensaufgabe des Gläubigen. Nach Röm. 12 sollen wir wissen, nos esse deo consecratos et dedicatos, ne quid posthac cogitemus, loquamur, meditemur, agamus, nisi in eius gloriam ... ne quaeramus, quae nostra sunt, sed quae ex domini sint voluntate et faciant ad gloriam eius promovendam (I, 1127 f.; II, 505). Es soll dahin kommen, ut nihil quam ad eius gloriam spirent omnes animae ac corporis nostri facultates (zu Röm. 6, 13). Facti sumus omnes sacerdotes ad nos nostraque omnia dei gloriae dedicanda (zu Gal. 2, 19; vgl. Ezech. 11, 18; 1 Kor. 1, 31). Diese gloria ist praecipuus vitae nostrae finis (2 Thess. 1, 12; vgl. zu Micha 6, 8). Ex quo nos spiritus sanctus templa deo dedicavit, dandam operam, ut dei gloria per nos illustretur (I, 1125; II, 503).

Diesem illustrari der gloria dei dient eben die restauratio imaginis dei. Was diese imago dei sei, hat Calvin 1539 in Kap. II (I, 307 f.) und genauer 1559 in 1, 15, 3 f. (II, 136 ff.) ausgeführt. Bei der imago dei, so hören wir hier, könne man zwar auch an die externa species des Menschen denken, durch die er sich von den Tieren unterscheide. Doch sei die Hauptsache, daß die imago dei spiritualis sei. Abzulehnen sei nämlich der Osiandrische Irrtum, wonach das Ebenbild Gottes erst in Christus verwirklicht sei und der Mensch nur insofern daran teilhabe, als sein Leib nach der Christo für die zukünftige Menschwerdung bestimmten „körperlichen Figur" bereits bei der Schöpfung gebildet sei. Die Unterscheidung von imago und similitudo dei wird abgelehnt. Die imago dei bezieht sich also auf die ganze Ausstattung der menschlichen Natur, durch die er sich unter allen übrigen Lebewesen auszeichnet. Nach Eph. 4, 23; Kol. 3, 9 trat die imago dei hervor in luce mentis, in cordis rectitudine partiumque omnium sanitate (II, 138). Überall, selbst bis in das Leibliche hinein, zeigten sich scintillae aliquae des göttlichen

1) I, 766. 1125 oben. Vgl. Stähelin, Joh. Calvin (Elberfeld 1863), II, 290.

2) Vgl. z. B. I, 285, § 9.

Ebenbildes, bei dem aber doch in erster Linie an die rechte Funktion von Intellekt und Wille zu denken ist. Wenn jedoch in der Bußlehre die imago dei als Ziel des sittlichen Erneuerungsprozesses behandelt wird, steht natürlich nur das letztere in Frage. So heißt es denn 1559 (3, 3, 9 II, 440): imaginem dei ex Paulo interpretor sanctitatem et iustitiam veracem (2 Kor. 4, 16) .... quatenus ad dei similitudinem propius quisque accedit, in eo dico fulgere imaginem dei. Huc ut perveniant fideles, stadium poenitentiae ... illis deus assignat.

Was nun diese sanctitas und iustitia sei, die der Christ zur Ehre Gottes in seinem Leben darzustellen hat, sagt das Gesetz: voluntas dei iustitiae regula est (zu Röm. 8, 7) Novitatem, qua imago dei in nobis instauratur, lex ipsius in se continet (II, 501) Das Gesetz ist promulgata iustitiae suae regula (I, 371; II, 266 f.). Das Gesetz zielt ab auf iustitiae complementum, ut hominis vitam ad divinae puritatis exemplar formet. Ita enim suum ingenium illic deus delineavit, ut si quis factis quidquid illic praecipitur, repraesentat, imaginem dei quodam modo in vita sit expressurus (I, 421; II, 303). Diese Stelle steht am Schluß der Auslegung des Dekalogs. Somit ist der Gehorsam speziell ihm gegenüber der Weg zur imago dei (tertius usus legis). Als konkrete Veranschaulichung dessen, was das Gesetz fordert, dient das Beispiel Christi [1]).

Daß der Gehorsam gegen den Willen Gottes das Leben des Christen zu bestimmen habe, wird von Calvin in zahllosen Variationen hervorgehoben. Gehorsam ist die Losung. Es gibt keinen anderen Weg, Gott zu verherrlichen, als Gehorsam. Legitimus dei cultus sola constat oboedientia (I, 375; II, 270). — Nihil esse illi acceptius oboedientia (I, 374; II, 269). — Tum illi exhibemus, quam decet reverentiam, dum voluntatem eius nostrae praeferimus (I, 372; II, 267). Spiritus nos regenerat, ut oboediamus deo (I, 1137; II, 517). Domini

1) I, 1125; II, 503, vgl. auch I, 777; II, 588 zu Röm. 6, 3; 8, 29. Jedoch ist das Beispiel Christi nicht etwa als Ersatz des Gesetzes gedacht. I, 1127 (§ 6), II, 505 (Kap. 7, 1) ist gleich wieder von der lex domini die Rede als der Norm für das Christenleben.

sumus: illi ergo vivamus ac moriamur. Domini sumus; cunctis ergo nostris actionibus praesideat sapientia eius et voluntas. Domini sumus: ad illum igitur tanquam solum legitimum finem, contendant omnes vitae nostrae partes (I, 1128; II, 506). — Intentum esse ad excipienda ipsius iussa (Röm. 6, 13); in obsequium dei reduci (Röm. 1, 5); omnes vitae actiones destinare in eius obsequium (Gal. 2, 19): das ist das Prinzip der christlichen Sittlichkeit. Die vitae novitas ist die oboedientia[1]).

Natürlich handelt es sich nicht nur um einen äußerlichen Gehorsam, sondern um einen solchen der Gesinnung, des Herzens, der Affekte. Unermüdlich schärft Calvin das ein. Die Buße ist transformatio non in operibus tantum externis sed in anima ipsa (I, 689; II, 438). Sie muß geschehen ex toto corde, ex tota anima. Sie ist keine externa resipiscentia: ex penitissimo corde soll die impietas entfernt werden. Der regeneratus hat affectum rite compositum (Röm. 7, 22). Denn die poenitentia ist eine res interior (Matth. 3, 8), ist interior renovatio (ebd.), interior cordis affectus (Ezech. 18, 31). Die tiefsten Regungen des Menschenherzens sollen dem göttlichen Willen entsprechen; selbst die Affekte sollen ihm sich fügen[2]).

Aber der natürliche Mensch ist zu nichts weniger geneigt, als in dieser Weise zu gehorchen. Durch den Sündenfall ist auf alle Menschen eine haereditaria naturae pravitas et corruptio übergegangen. Intellekt und Wille sind verderbt. Der Mensch ist schon nicht imstande, bonum recta ratione diiudicare; noch viel weniger aber cognitum eligere, electum persequi. Ja ita est perversa caro, ut toto suo affectu simultatem adversus deum exerceat (I, 335. 690: II, 209). Das Fleisch, welches das Wesen des Unwiedergeborenen ausmacht, ist inhaltlich bestimmt als Opposition gegen den göttlichen Willen. Es ist Gott

1) Vgl. auch I, 690 (§ 7). 1142 f.; II, 156 (§ 2). 506 (§ 2) zu Gal. 2, 19. Röm. 12, 1. Hebr. 12, 16. 1 Thess. 1, 5. 1 Petr. 1, 2. Jer. 1, 9; 5, 11; 10, 12; 31, 18. Micha 6, 8; 5, 10.

2) Vgl. I, 692. 1133. Apg. 2, 38; 5, 31. Röm. 7, 15. 22; 8, 10. Jes. 1, 16; 22, 12; 56, 1. Jer. 31, 18 f. Ezech. 18, 30 f. — Op. C. VII, 11.

feindlich. Darum kündigt es ihm den Gehorsam auf. Somit geht die Richtung des Fleisches ausschließlich auf das Böse. Das Wesen der Sünde ist Ungehorsam [1]).

Die innere Wurzel dieses Ungehorsams ist die Hoffart des Fleisches. Anstatt Gott die Ehre zu geben, sucht es Ehre für sich. Für den von der caro bestimmten Menschen ist charakteristisch, daß er kein studium gloriae dei hat, sondern ambitio, superbia, arrogantia, humanae gloriae appetitus, gloriae suae cogitatio, φιλαυτία [2]). Somit besteht die Bedeutung der Sünde in der Verunehrung Gottes (Röm. 1, 18). Adams Tat war deshalb so verwerflich, weil er, quantum in se erat, exinanivit totam dei gloriam (1559: 2, 1, 4).

Ist nun das Ziel der poenitentia, daß der Christ bis in das Innerste von der oboedientia divinae voluntatis bestimmt wird, so muß jene entgegengesetzte Sinnesrichtung bekämpft werden. Es ergibt sich die Aufgabe der mortificatio carnis, der abnegatio sui oder naturae nostrae, der depositio veteris hominis. Es handelt sich um den interitus totius carnis, die malitia et perversitate referta ist. Neque enim caro bene interiisse putanda est, nisi quidquid a nobis habemus, abolitum fuerit. Das ist eine res ardua, denn es handelt sich darum, nos ipsos exuere et a nativo ingenio demigrare (I, 690; II, 439) [3]). Genauer beschäftigt sich Calvin mit der mortificatio im letzten Kapitel der Ausgabe von 1539 [4]). Die Darstellung der vita hominis christiani in diesem Kapitel steht völlig unter dem Gesichtspunkt der abnegatio sui. Dieser Gedanke zieht sich als

1) Vgl. I, 334ff. 347; II, 209ff. zu Röm. 8, 6f. Gal. 5, 17. Eph. 4, 23. Kol. 3, 8. Joh. 3, 6. Ezech. 11, 18.

2) I, 756. 905. 1128. 1136. 1143. — 1559: 2, 3, 4; 2, 8, 29; 3, 7, 2; 3, 14, 3; zu 1 Kor. 3, 3.

3) Primus ad oboedientiam legis ... ingressus est ... naturae nostrae abnegatio (I, 690). — Nostri abnegatio ist servandae legis praeludium (1 Joh. 5, 3). Vgl. zu Gal. 5, 17. 1 Kor. 3, 3. Eph. 4, 22. Kol. 3, 8f. — I, 960f.; II, 964.

4) Daß dieses 17. Kapitel in die Bußlehre gehört, geht am deutlichsten daraus hervor, daß Calvin es 1559 selbst in diesen Zusammenhang gestellt hat: I, p. LIV (Proleg.).

Grundton durch das Ganze. Immer wieder betont hier Calvin die Notwendigkeit der humilitas, der Beugung unter Gott, der abnegatio sui, der mortificatio (I, 1126ff.; 1559: lib. 3, c. 6—10): Alle natürlichen von der caro bestimmten Affekte des Menschen sind auszurotten. Hoffart, Selbstsucht, Ruhmsucht sind zu vernichten. Alles eigene Wesen ist preiszugeben: Nostri non sumus, ergo ne vel ratio nostra, vel voluntas in consiliis nostris factisque dominetur. Nostri non sumus: ergo ne statuamus nobis hunc finem, ut quaeramus, quod nobis secundum carnem expediat. Nostri non sumus, ergo quoad licet obliviscamur nosmet ipsos ac nostra omnia.

Die mortificatio erstreckt sich aber nicht nur auf unser Inneres. Der interior mortificatio, nempe ingenii et voluntatis totiusque naturae corruptae, stellt Calvin mehrfach eine mortificatio (externa), quae respicit ad ea, quae circa nos sunt, gegenüber (zu Kol. 3, 9; 2 Kor. 4, 10; Phil. 3, 10; Röm. 6 und 8). Quia vano mundi amore occupati sensus omnes nostros alio avertimus, vanitatem istam prius ex nobis revelli oportet, ut in nobis regnet dei amor (zu 1 Joh. 2, 15). Die Losung lautet daher: praesentis vitae contemptus (I, 1143ff.; II, 523ff.). Dieser ist das allein würdige Verhalten des Christen. Wie Christi Leben nichts anderes war, quam mortis praeludium, ... comparatos esse nos omnes convenit, ut tota vita nostra nihil quam mortis imaginem repraesentet (Phil. 3, 10). Moriendum esse, haec est continua fidelium meditatio (ebd., vgl. 2 Kor. 4, 10; Hebr. 12, 1). Wir sollen uns gegenwärtig halten, daß die Erde ein exsilium, die Welt ein sepulcrum, das irdische Leben ein in mortem demersum esse, der Leib ein carcer oder ergastulum (z. B. 1559: 3, 25, 1) sei. Der Christ soll sich fühlen wie ein Soldat auf Posten in Feindesland, der sich freut, wenn die Ablösung kommt (I, 1146). Er weigert sich nicht, zu bleiben, solange es sein Feldherr befiehlt — aber was er dieser Welt gegenüber empfindet, ist eher odium, taedium, als Liebe und Anhänglichkeit[1]). Zwar hat man bei alledem Gott für zeit-

1) Calvin lehnt zuerst das odium gegenüber der Welt ab (I, 1145), läßt es aber dann in beschränktem Maße doch gelten (I, 1146 Mitte).

liche Wohltaten wie besonders dafür, daß er hier Gelegenheit gibt, sich auf die vita futura vorzubereiten, dankbar zu sein. Jedoch hat man auch bei dem dankbaren Genuß der irdischen Güter sich gegenwärtig zu halten, daß Gott jene Dinge in bonum nostrum creavit, non in perniciem. Ein unbefangenes, naives Genießen ist ausgeschlossen. Dem Verhalten zur Welt ist jede Unmittelbarkeit genommen. In diesem Sinne ist es richtig, daß Calvin es zu einer selbständigen, positiven Schätzung der Welt und ihrer Güter nicht gebracht hat. Dieses Leben hat für den einzelnen letztlich die Bedeutung, daß man sich in ihm von ihm löst (Schulze, Meditatio, S. 14). Und auch dem Satze, daß Gott nicht nur für das Nötigste, sed oblectamento quoque et hilaritati (I, 1149; II, 529) gesorgt habe, wird sofort dadurch die Spitze abgebrochen, daß für den Gebrauch der libertas in externis durch die fideles die Regel aufgestellt wird: ut quam minimum sibi indulgeant. Man soll haben als hätte man nicht. Man soll darauf bedacht sein, allen überflüssigen Luxus zu beschränken, zu beseitigen (ad rescindendum omnem supervacuae copiae apparatum). Die Stellung des Christen zur Welt steht unter dem Zeichen der abnegatio, der mortificatio.

So hat Calvin stark die negative Seite der christlichen Ethik hervorgehoben. Dennoch darf man nicht sagen, daß seine Ethik letztlich negativ orientiert sei. Die mortificatio ist nicht selbst Zweck. Sie ist nur die Kehrseite der vivificatio, und diese ist der gloria dei untergeordnet. Durch die mortificatio wird die vivificatio, die Herstellung der gottgemäßen Sinnesrichtung ermöglicht. Auf dieser positiven Seite ruht letztlich Calvins Interesse. Das zeigt schon der früher zitierte Satz: uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem (I, 690; II, 440). Diese neue Sinnesrichtung bringt dann auch nach außen ein neues Verhalten hervor: es ergeben sich aus ihr die fructus poenitentiae.

Hierbei ist nämlich nicht an die äußere Bekundung des inneren Abscheus vor der Sünde durch Fasten und ähnliche Übungen zu denken. Diese sind nur durch besondere Umstände bedingte, nicht aber notwendige Begleiterscheinungen (I, 692; II, 447). Die

fructus poenitentiae bestehen vielmehr in den officia pietatis erga deum, caritatis erga homines, ad haec in tota vita sanctimonia et puritas (I, 692; II, 446). Je eifriger jemand sein Leben gestaltet ad normam legis dei, eo certiora poenitentiae suae signa edit (I, 559; II, 446). Das entspricht den Grundtugenden des Christenstandes, die Calvin 1559 nach Tit. 2 aufstellt: sobrietas, iustitia, pietas (II, 508). Da indessen jene erste nur in der zweiten und dritten zur Betätigung gelangt, so hat Calvin oft auch einfach sanctitas (pietas) und iustitia (dilectio, caritas) als die fructus poenitentiae bezeichnet. Faßt sich doch in ihnen am kürzesten der Dekalog, die Norm auch des christlichen Lebens, zusammen [1]).

So kann dann Calvin sagen: Haec nostri abnegatio partim quidem in homines respicit, partim vero, idque praecipue in deum (I, 1129; II, 508). Bei jener Beziehung handelt es sich um die Übung der Nächstenliebe: ut procurandis eorum commodis ... totos nos bona fide impendamus. Darum kommt die mortificatio erst dann in uns zur Vollendung, si caritatis numeros impleamus (I, 1132; II, 511). — Bei dieser denkt Calvin an das zunächst, was er zuvor ausgeführt hat [2]), daß es dem Christen gezieme, daß er sich ganz dem Dienste des göttlichen Willens zur Ehre Gottes hingebe (I, p. 1127 f.); ferner daß man sich überhaupt der Leitung des göttlichen Willens überlasse, auch in allen Lebensführungen, in Tun und Lassen, in Handel und Wandel, im Leiden, selbst im Martyrium (I, 1133 ff.; 1141). Nemo se rite abnegavit, nisi qui se totum ita resignavit domino, ut omnes vitae suae partes eius arbitrio gubernari ferat (I, 1134; II, 513 f.)

Nun wird zwar in der Schrift, wo von den Früchten der Buße die Rede ist, bisweilen nur von der Liebe, von der Beziehung der abnegatio nostri zu dem Nächsten gesprochen. Dieses ist daraus zu erklären, daß die pietas etwas Verborgenes ist. Die Teilnahme an den kultischen Zeremonien ist kein sicheres

1) I, 1133, § 12 Anfang: multa quidem de ea iam dicta sunt.

2) I, 421 f.; II, 303 f. zu Röm. 7, 4. Gal. 5, 14. 22. Eph. 3, 16; 4, 24. Luk. 24, 46. Apg. 2, 38. Jes. 1, 18; 56, 1.

Merkmal für ihr Vorhandensein. Deus ergo experimentum nostri erga se affectus capere vult ex fraterna caritate. Haec ratio est, cur caritas vocetur legis perfectio, non quia antecellat cultum dei, sed quia sit eius approbatio (zu Gal. 5, 14, vgl. zu Jes. 1, 18; Micha 6, 8). In Wirklichkeit haben die officia pietatis durchaus den Vorrang. Die caritas hat nur unter der Voraussetzung der pietas irgendwelchen Wert. Frustra .. sine religione venditatur iustitia ... Principium ... et fundamentum iustitiae vocamus dei cultum; quod eo sublato, quidquid inter se aequitatis, continentiae, temperantiae homines exercent, inane est ac frivolum coram deo (I, 379). Auch das beste Tun, das tugendreinste Leben ist vor Gott mera abominatio, nisi ad dei cultum referatur (II, 439, vgl. I, 1129, § 7). Der amor proximi ist nichts Unmittelbares. Er ist Wirkung des amor dei. Es ist charakteristisch, daß Calvin mehrfach erklärt, daß auch dem Verkommensten und Unwürdigsten gegenüber die Liebe deshalb fort und fort zu üben sei, weil er immer noch die imago dei an sich trage (I, 1131, zu Jak. 3, 9; Gen. 9, 6). Er wird nicht selbst geliebt [1]). In ihm wird nur Gott geliebt. Die Nächstenliebe hat etwas Unpersönliches. Daher kann die Nächstenliebe mit der Gottesliebe nicht in Konflikt geraten. Der Nächste hat ja keinen selbständigen Wert. Ist er ein Gottloser, so hört die Liebe auf. Zorn und Eifer tritt ein. Hac tantum de causa irasci discamus, si suus deo non habetur honor. Haec sancta zelotypia nos urat et excruciet, quoties mundum videmus ita ingratum esse, ut deum reiciat (zu Joh. 5, 41). Die Rachepsalmen sind Calvin nicht unverständlich. „Es gehört mit zur rechten Frömmigkeit, daß wir mit David sprechen: ich hasse, die dich hassen; ich hasse sie mit ganzem Ernste. Denn wie könnte der den Herrn lieben und ihm anhangen, der schweigend zusieht, wie sein Recht verletzt wird und sein heiliger Name mit Füßen getreten?" (zu Ps. 139, 21). „Wo es um meines Gottes Ehre und Wahrheit geht, will ich lieber rasen als nicht zürnen, damit der

1) I, 378 f. 421 § 80. 422 f. 756 § 29. — 1559: II, 439 § 7 fin. — Zu Gal. 5, 14. 22.

Schimpf, womit seine heilige Majestät befleckt wird, nicht auf mein Haupt zurückfalle" (nach Stähelin II, 381; 307 f.).

Der Umwandlungsprozeß des Menschen, die Vernichtung des alten Menschen, die Herstellung der imago dei ist nicht mit einem Male erledigt. Poenitentia suos progressus habet (zu Jer. 31, 18). Scharf wendet sich Calvin gegen jenes anabaptistisch-jesuitische [1]) Mißverständnis (I, 687; II, 436), wonach die Buße in wenigen Tagen erledigt wird. Danach wird man in die Gemeinschaft der Gnade aufgenommen, nunmehr im Besitz einer effektiven Vollkommenheit. — In praxi folge daraus für sie aber nicht ein besonders eifriges Heiligungsstreben, sondern eine Verwirrung der sittlichen Begriffe (I, 350 f.; II, 443 f.). Der Christ ist sich vielmehr dessen bewußt, daß ihm hier stets Reste des Fleisches anhaften. Auch im Wiedergeborenen bleibt immer ein mali fomes (I, 348 [1543]). Es bleiben sordes carnis (I, 674), imperfectionis reliquiae (I, 761). Daher bleibt es immer unsere Aufgabe: refraenare carnis libidinem (I, 350). (Poenitentia) in totam vitam prorogauda est homini christiano (I, 687 f.; 694, vgl. zu Phil. 3, 20; Hebr. 6, 1). Es handelt sich um eine allmähliche Entwicklung (I, 963 f.; vgl. zu 2 Kor. 3, 18; Röm. 6, 7), die sich in der Form eines heftigen Kampfes vollzieht zwischen Fleisch und Geist. Beide beherbergt der Gläubige in sich. Er ist propter carnis reliquias et Spiritus gratiam in se ipso divisus (zu Röm. 7, 18). Der Kampf zwischen diesen beiden Prinzipien wird von Calvin als die durissima palaestra zweier Athleten geschildert (I, 347). Freilich sind die Bedingungen ungleich. Dispari conditione inter se congrediuntur, so daß der Geist zuletzt die Oberhand behält. Während die caro sich bemüht, die Wirksamkeit des Geistes zu unterbinden, vermag sie sie doch nur zu hemmen; dum a cursu avertere vult, impedimentis retardat; dum exstinguere molitur, ardorem imminuit. — Aber freilich, dieses Spiel dauert, solange wir im Kerker dieses Leibes wandeln (vgl. dazu zu Röm. 7, 15 ff.).

1) Die Auseinandersetzung mit dem anabaptistischen Perfektionismus spielt jetzt in der Instit. eine ziemliche Rolle: I, 348 f. 674. 687 (§ 1). 761. 964. 1126; vgl. auch zu Röm. 7, 15. 25.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich: Seit der Instruction et confession de foy vom Jahre 1537 (1536) bezieht Calvin den Begriff poenitentia ausschließlich auf den den Glauben voraussetzenden sittlichen Umgestaltungsprozeß im Christenleben. Zwar ist Glaube nur möglich, wo gesetzlich vermittelte Zerknirschung des Gewissens vorangeht. Aber der Ausdruck poenitentia wird nicht hierauf bezogen, sondern rein ethisch gefaßt. Das Ziel dieses Prozesses ist die Herstellung der imago dei zum Zweck der Verherrlichung Gottes. Die Gottesebenbildlichkeit besteht in der sanctitas und iustitia, wie sie uns das Gesetz vorzeichnet. Das christlich-sittliche Leben ist somit Gehorsam gegenüber dem im Gesetz geoffenbarten Gotteswillen, und zwar Gehorsam der Gesinnung. Da jedoch der natürliche Mensch (caro) vermöge seiner Hoffart darauf aus ist, durch Ungehorsam Gott seine Ehre zu nehmen, so ergibt sich die negative Aufgabe der mortificatio; und zwar fällt unter diese nicht nur der Kampf gegen alles eigene Wesen, sondern auch die innere Lösung von dieser Welt, damit diese den Menschen nicht von seinem einen großen Ziele ablenkt. Der mortificatio steht gegenüber die vivificatio als die positive Kehrseite jener. Aus ihr ergeben sich die fructus poenitentiae, d. h. ein Leben, das den officia pietatis erga deum und caritatis erga homines entspricht. Doch sind jene diesen durchaus übergeordnet, so daß diese von jenen erst ihre Sanktion und ihren Wert empfangen. Weil im Menschen immer reliquiae carnis bleiben, so erstreckt sich die Aufgabe der Buße durch das ganze Leben des Christen, das als ein stetiger Kampf zwischen Geist und Fleisch verläuft. —

Daß diese poenitentia als eine Gnadenwirkung Gottes zustande kommt, wird immer hervorgehoben. Es handelt sich um eine zweite Schöpfung. Schon darum kann von einer Zurückführung auf das arbitrium des Menschen keine Rede sein (zu Ezech. 18, 23. 32; 11, 18). Tenendum est, hanc (scil. poenitentiam) ... non minus esse dei donum, quam haereditatem regni coelestis. Sicut enim peccata nobis gratis agnoscit ... sic etiam reformat in imaginem, ut iustitiae vivamus (zu Matth. 3, 2). (Vgl. I, 757. 774, zu Apg. 11, 18 usw.).

Seit 1539 tritt nun Calvin der Frage näher, die sich aus dieser Position ergab, wie sich hierbei der tatsächlich doch vorhandene menschliche Wille zu dem göttlichen Wirken verhalte.

In Kap. II der Institutio 1539 kommt er nach Besprechung der unheilvollen Wirkung des Sündenfalles zu dem Resultat, daß die menschliche voluntas ad bonum commovere se non potest (I, 339; II, 213). Eiusmodi enim motus conversionis ad deum principium est, quae dei gratiae tota in scripturis tribuitur (ibid.) Illius (est), quod recti amorem concipit voluntas, quod in eius studium inclinatur, quod ad eius sectandi conatum incitatur et movetur (I, 343; II, 219). Jedoch wird hierdurch ebensowenig wie im entgegengesetzten Falle durch die Knechtung des Willens unter die Sünde der menschliche Wille aufgehoben. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen necessitas und coactio. Der Wille des Menschen würde allerdings aufgehoben werden, wenn es sich handelte um coactio, um äußeren Zwang. Das ist indessen nicht der Fall. Es handelt sich um necessitas, um eine innerlich vermittelte Nötigung, die aber darum nicht weniger Nötigung ist. Trotz der Erbsünde bleibt die voluntas, quae propensissima affectione ad peccandum et propendeat et festinet; siquidem non voluntate privatus est homo, cum in hanc necessitatem se addixit, sed voluntatis sanitate. Die Lage ist: hominem ... volentem quidem peccare, non invitum, nec coactum, affectione animi propensissima, non violenta coactione ... qua tamen est naturae pravitate, non posse nisi ad malum moveri et agi (I, 339 f.; II, 213. 214 Mitte; I, 352 oben; II, 224; zu Röm. 6, 3). Ganz analog steht es im entgegengesetzten Falle. Wenn Augustin sagt, non tolli gratia voluntatem, sed ex mala mutari in bonam, so besagt das, hominem non ita trahi, ut sine motu cordis quasi extraneo impulsu feratur, sed intus sic affici, ut ex corde obsequatur (I, 346; II, 223) [1]). Die Sache liegt mithin so: simpliciter velle ist Sache des Menschen; male velle Sache der verderbten Natur;

1) Vgl. z. B. zu Akt. 5, 31: „conversio voluntaria". Phil. 2, 13: nec dicimus hominem quicquam facere nisi volentem.

bene velle der Gnade (I, 339; II, 213; vgl. II, 243). Das heißt also: Der Mensch besitzt nur noch das rein formale Wollen, während sein Wille material durchaus determiniert ist. Er besitzt das Bewußtsein, sich selbst zu bestimmen (der Sünder speziell weiß nichts von der necessitas, unter der er steht: zu Röm. 7, 15) — aber diesem Bewußtsein entspricht keine Wirklichkeit.

Mag aber nun auch dieser Lösungsversuch unzulänglich sein — jedenfalls hat Calvin dadurch die psychologische Form der religiösen Prozesse, speziell auch des sittlichen Erneuerungsprozesses gerettet, und damit die Möglichkeit und Notwendigkeit geschichtlicher, persönlicher Vermittelung — anstatt der anabaptistischen, mechanisch-übernatürlichen Umgestaltung.

Diese geschichtliche Vermittlung ist in Christus und seinem Werk zu sehen. Wie im Vater die causa, so sehen wir im Sohne die materia nostrae tum purgationis tum regenerationis (I, 961). Der einzelne gewinnt daran teil durch die Einpflanzung in Christo, durch die participatio Christi (I, 690; II, 440). Aus der participatio Christi erwächst die poenitentia nach ihren beiden Seiten, mortificatio und vivificatio. Durch die communicatio mortis eius crucifigitur vetus noster homo; durch die participatio resurrectionis suscitamur in vitae novitatem (ibidem) [1]). Dabei stellt Calvin jetzt noch deutlicher als früher [2]) die poenitentia oder regeneratio neben die remissio als die zweite Gnadengabe, die man durch die Teilnahme an Christus gewinnt. Wir empfangen durch sie eine duplex gratia: nempe ut eius innocentia deo reconciliati pro iudice iam propitium habeamus in coelo patrem; deinde ut eius spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur (I, 737; II, 533). Dem Glauben, der Christum ergreift (amplectitur), wird dieser dargereicht, non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae (I, 472. 961). In Christi participatione ... non minus sanctificatio continetur,

1) Vgl. auch über die Taufe: I, 960 § 5. 963 f. § 11 f. (1543); II, 964. 968 f.; vgl. zu Apg. 2, 38; 5, 31. Luk. 24, 46. Röm. 6, 4. Gal. 2, 19; 5, 24.

2) Er tat das schon in der Ausgabe von 1536.

quam iustitia (I, 776). Remissio und sanctificatio sind die beiden partes redemptionis [1]). Beide Gnadengaben sind unlöslich miteinander verbunden. Nullum Christus iustificat, quem non simul sanctificet (I, 776). Istae gratiae ... individuo nexu cohaerent (zu 1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 7, 30). Jedoch sind sie nicht gleich-, sondern die remissio ist der sanctificatio durchaus untergeordnet. Diese ist finis des ganzen göttlichen Heilsverfahrens (I, 1125 oben). Der Herr rechtfertigt die Seinen deshalb, quo eos simul spiritus sanctificatione in veram iustitiam instauret (I, 693 Mitte). Sic res habet, nunquam sine regenerationis dono reconciliari deo fideles: imo in hunc finem nos iustificari, ut deinde vitae puritate deum colamus (zu Röm. 6, 2). Das fructificare deo ist causa finalis der Vergebung (zu Röm. 7; vgl. zu Apg. 17, 30. Ez. 11, 18; Röm. 12, 1).

Nun wird freilich an anderen Stellen die Teilnahme an den Heilsgütern von der Zugehörigkeit zur Kirche abhängig gemacht: extra ecclesiae unitatem nulla salus (I, 539. 672 Mitte). Und die participatio Christi erscheint mit der Zugehörigkeit zur Kirche identisch (ibid). Indessen ist das für das psychologische Verständnis der Buße und ihrer Entstehung ohne Bedeutung. Die Kirche ist hier der numerus electorum. Die Kirche, von der hier die Rede ist, ist keine empirische Größe. Von der empirischen Gemeinde gilt, daß es unmöglich ist, electos ab reprobis discernere (I, 542. 1559: 4, 1, 3.) Deshalb kann die Zugehörigkeit zu ihr nicht die Teilnahme am Heil begründen. Die participatio Christi erkennt man nicht an der Zugehörigkeit zur Gemeinde; sondern die Zugehörigkeit zur Gemeinde, d. h. zum numerus electorum, erkennt man an der participatio Christi, d. h. am Glauben (I, 541 § 7 Anf.). Durch den Empfang der remissio auf Grund des Verdienstes Christi in ecclesiam inserimur (I, 672 f.). Vocatio et iustificatio nihil aliud est, quam divinae electionis declaratio (I, 540). Erst durch sie erfährt man, daß man zur Zahl der electi, zur Gemeinde gehört. Wenn

1) Vgl. zu Röm. 1, 17; 6, 14; 8, 2. 4. Vorbemerkung zu 12. Vgl. 1 Kor. 1, 30. Luk. 24, 46. Jer. 31, 18.

vom Glauben an die Kirche die Rede ist, so handelt es sich darum, certo statuere, omnes eos, qui Patris clementia per Spiritus sancti efficaciam in Christi participationem venerunt, in dei peculium ac propriam possessionem segregatos ... esse (I, 542; 1559: 4, 1, 3).

Die participatio Christi vollzieht sich im Glauben. Participatio, quam habemus cum Christo, fidei effectus est (zu Eph. 3, 16 f.). Wie Gottes Erbarmen die causa efficiens und Christus die causa materialis, so ist der Glaube die causa formalis des Heils (I, 766). Deshalb folgt auch die Buße nicht nur dem Glauben, sed inde etiam nascitur (I, 685; II, 434). Der Mensch muß im Glauben die göttliche Gnade ergriffen haben, um sich der Buße zuwenden zu können. Röm. 7 gilt nur von dem Gläubigen. Calvin ist der Überzeugung, non posse hominem poenitentiae serio studere, nisi se dei esse noverit. Dei autem se esse nemo vere persuasus est, nisi qui eius gratiam prius apprehenderit (I, 686 f.; II, 435 Mitte). Nemo umquam peccatum odit, nisi prius iustitiae amore captus. Das ist aber nach dem Zusammenhang nur der morti vitaeque Christi insertus (I, 695). Nemo deum umquam reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet; nemo se ad legis observationem libenter accinget, nisi qui persuasus erit, ei placere sua obsequia — da der favor paternus Nachsicht übt (II, 435: 1559). Nur der in Gnaden Angenommene ist zu dem neuen sittlichen Leben befähigt, nur der, bei dem die purificatio cordis, die durch die fides geschieht, d. h. die Vergebung stattgefunden hat (I, 760). Die Iustificatio ist principium dilectionis (I, 758). Deshalb geht Paulus im Römerbrief nach Besprechung der Gerechtigkeit Gottes optimo ordine in Kap. 12 — wo er von der poenitentia oder resipiscentia handelt: vgl. zu Apg. 2, 38 — über ad formandos mores. Siquidem salvifica illa dei Christique cognitione anima quasi regeneratur in coelestem vitam. Dagegen: frustra componendae vitae studium ostendas, nisi prius omnis iustitiae originem hominibus in deo et Christo esse, ostenderis (Vorbemerkung zu Röm. 12). Excitari ad poenitentiam nemo potest, nisi salute proposita; qui autem de venia diffidit, quasi exitio

iam devotus adversus deum obstinate ruere non dubitat. Die Papisten können resipiscendi studium nicht erwecken, weil sie die Seelen über die Vergebung im ungewissen lassen, also nicht den Glauben zur Voraussetzung machen (zu Apg. 3, 19). Poenitentiae fundamentum ist dei misericordia. Poenitentiae initium sit oportet divinae misericordiae agnitio (zu Luk. 15, 17 ff.). Nisi fides accedat, frustra de poenitentia verba fient [1]). Also: ohne den Glauben, ohne die Zuversicht zur Vergebungsgnade Gottes ist alle Buße unmöglich.

Diesen Aussagen tritt nun aber eine Reihe anderer entgegen, die jenen direkt zu widersprechen scheinen. So gleich in der Definition der Buße: sie soll hervorgehen ex serio dei timore. Denn bevor sich der Sinn des Sünders zur Buße neigt, divini iudicii cogitatione excitari oportet. Denn wenn sich der Gedanke an das Gericht, da Gott Rechenschaft fordern wird, einmal des Menschen bemächtigt hat, so läßt er ihm keinen Augenblick Ruhe, quin perpetuo ad meditandum aliud vitae institutum exstimulet, quo se ad iudicium illud sistere secure queat. Weshalb denn auch die biblische Bußpredigt oft an die göttliche Gerichtsdrohung anknüpft. Quoniam ... a peccati horrore et odio conversio inchoatur, ideo tristitiam, quae secundum deum est, poenitentiae causam facit apostolus (2 Kor. 7, 10), d. h. eine solche tristitia, ubi non poenam modo exhorremus, sed peccatum ipsum ex quo displicere deo intelligimus, odimus et exsecramur (I, 689 f. § 6; II, 439). In gleichem Sinne schildert Calvin auch sonst oft den aus der Erwägung des Gerichts erwachsenden dolor, das odium peccati, die displicentia peccati als Ausgangspunkt der Buße. Das odium peccati ist poenitentiae exordium (I, 694); der fons poenitentiae ist ipse timor ex vero divini iudicii sensu conceptus (Act. Syn. Trid. c. Antid. op. C. VII, 470). Poenitentiae necesse est ut praecedat displicentia (zu Luk. 15, 21). Hierher gehört auch, was Calvin seit 1543 über 2 Kor. 7, 11 eingeschoben hat. Zwar erklärt er, es sei unklar,

1) Zu Apg. 20, 21. Vgl. zu Apg. 8, 22. Matth. 26, 75; 22, 11 f. 37; 3, 2. Jes. 56, 1. 1 Tim. 1, 5 usw.

ob es sich hier um causae oder effectus oder partes der poenitentia handle. Doch zeigt die Auslegung, daß man wenigstens bei sollicitudo, indignatio, timor und vindicta lediglich an die causa poenitentiae im Sinne von I, 689 § 6 zu denken hat[1]). Sofern diese displicentia, die dem Glauben vorausgeht, auch den Abscheu gegen die Sünde und den Willen zu einem neuen Leben in sich schließt, hat Calvin gelegentlich auch sie „poenitentia" oder „pars poenitentiae" genannt[2]), jedoch auch dazu mehr oder weniger durch den Text veranlaßt.

Nach diesen Stellen ist also die Meinung Calvins: durch die Furcht vor dem göttlichen Gericht wird im Sünder der Abscheu gegen die Sünde, nicht nur um der drohenden Strafe, sondern um des göttlichen Mißfallens selbst willen, erzeugt. Daraus erwächst das Bemühen um Lebenserneuerung, das ist die Buße.

Wie sind beide Gedankenreihen im Sinne Calvins zu vereinigen?

Das zeigt der früher bereits zitierte Satz, den Calvin 1559 in den Abschnitt über die Buße eingeschoben hat (II, 435). Calvin rechtfertigt die Reihenfolge: Glaube — Buße. Zwar geht bei vielen dem Glauben der timor initialis voran. „Sed non hic agitur, quam varie nos Christus ad se trahat, vel praeparet ad pietatis studium." Durch die pavores oder den timor initialis wird also erreicht einmal, daß man zu Christus gezogen wird, d. h. daß man bei ihm die Vergebung sucht; sodann die Vorbereitung auf das studium pietatis, d. h. die Buße. Dem entspricht, daß Calvin in einem ebenfalls bereits zitierten Satze sagt: ut peccati odium, quod poenitentiae exordium est, primum nobis ad Christi cognitionem ingressum aperit, ita in poenitentiam ipsam eniti tota vita ... nos oportet (I, 694; II, 450). Poenitentiae initium ist praeparatio ad fidem. Initium voco nostri displicentiam, quae metu irae dei serio tactos ad quaerendum remedium nos impellit (zu Apg. 20,

1) I, 691; II, 445. Vgl. den Kommentar zu der Stelle.

2) Vgl. z. B. zu Matth. 27, 3 (Mitte), zu Luk. 15, 21 (Anfang), zu Apg. 20, 21 (gegen Schluß).

21). Trotzdem ergibt sich die Buße nach derselben Stelle erst aus dem Glauben. Die Vorstellung ist also die, daß die pavores, das odium peccati, die displicentia wie für die cognitio Christi im Glauben, so für die Buße der Ausgangspunkt seien. Wenn nun Calvin trotzdem sagt, daß nur der amore iustitiae captus — was nur der morti vitaeque Christi insertus ist (vgl. oben S. 429) — wirklich die Sünde haßt; daß nur der, qui se dei esse nov(er)it, wirklich der Buße sich widmen kann, so kann nur das die Meinung sein, daß eben beides zusammenkommen muß, um die Buße zu ermöglichen. Die Schrecken vor dem Gericht bereiten den Glauben vor, zugleich aber auch durch die notwendig damit verbundene displicentia peccati die Buße. Soll es jedoch nicht zur Auflehnung gegen Gott kommen, so muß alsbald die Gnadenanbietung hinzutreten. Drohung und Strafe erzielen letztlich keine Sinnesänderung. Dabei allein kommt es zum terror legis, wie ihn der Unwiedergeborene, der Verworfene hat, der die Sünde liebt und nur die Strafe haßt [1]). Es muß dem Menschen ein Ausweg, die Möglichkeit der Rettung gezeigt werden. Erst wenn er diese erfaßt im Glauben an die Vergebung, kann er sich wirklich so von der Sünde lösen, daß er sie als solche haßt (vgl. zu 1 Joh. 4, 18), kann er wirklich sich der Buße widmen: Nulla enim poenarum gravitas pravitatem nostram emolliet vel efficiet ut nobis peccata displiceant, donec aliquis appareat profectus (d. h. die Möglichkeit eines rettenden Auswegs). Ergo quem ad modum hic iuvenis paternae clementiae fiducia ad quaerendam reconciliationem erigitur ita nobis poenitentiae initium sit oportet divinae misericordiae agnitio, quae nos ad bene sperandum excitet (zu Luk. 15, 19 f.; vgl. zu Matth. 3, 2; Apg. 3, 19). So ist es eben doch der Glaube, aus dem die Buße erwächst. Die erste Anregung stammt zwar aus der Erschütterung des Gewissens durch das Gesetz. Jedoch der Glaube trägt die Buße und gibt die Kraft und den Mut zu ihrer Durchführung (II, 435: 1559).

Aus dem Glauben erwächst die Buße aber notwendig

1) Z. B. I, 347 f. 432; zu Matth 27, 3. Hebr. 11, 7.

und unfehlbar. Denn der Glaube ist nicht müßig. Wie die durch den Sündenfall verderbte Natur des Menschen „nicht müßig sein kann" (I, 311; II, 183), so ist auch die fides nicht otiosa a bonis operibus (I, 737; 1559: 3, 9, 1; vgl. zu Phil. 3, 10). Neque enim suos otiosos deus patitur (zu Ps. 34, 15). Calvin erklärt: fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam (I, 473; vgl. II, 472); fidem et bona opera necessario inter se cohaerere (I, 776; II, 586). Nulla est in deum fiducia, ubi non sit et amor iustitiae (zu Röm. 8, 13; vgl. überhaupt I, 773 ff.; II, 586 ff.).

Wie hat Calvin diese Notwendigkeit verständlich gemacht?

Hier kommt zunächst die Furcht vor Gott als dem Herrn und Richter in Betracht. Die wahre Religion ist fides cum serio dei timore coniuncta (I, 285; II, 35 unten) [1]). Vera religio pias mentes continet in dei timore [2]). Die audacia fidei ist verbunden mit dem timor religiosus, quo nos affici necesse est quoties in conspectum divinae majestatis prodeuntes ex eius splendore quanta sit nostra obscoenitas, intelligimus (I, 462; II, 416 f.). Der Gedanke an das Gericht macht die Gläubigen vorsichtig. Wenn sie die Beispiele der göttlichen Rache an den impii sehen, so gilt von ihnen: documentorum vice sibi esse cogitantes, ne iisdem flagitiis iram dei in se provocare sibi contingat, sollicite cavent (I, 461; II, 416). Aber freilich die securitas fidei bleibt ungeschmälert. Nihil obstat, quin simul et terreantur fideles et securissima consolatione potiantur (I, 462; II, 417). Ja eigentlich fürchten nur die Gläubigen wirklich Gott. Die Ungläubigen fürchten Gott nicht: Neque enim deum timent impii, quod in eius offensionem incurrere vereantur, siquidem impune id possent. Sie fürchten nur die Strafe. Die Gläubigen aber offensam plus quam poenam timent, nec timore poenae perturbantur, ac si cervicibus suis impenderet, sed cautiores redduntur, ne ipsam accersant (I, 465; II, 420; vgl. zu

1) Die Straßburger Herausgeber haben übersehen, daß die letzten Sätze von II, 35 sich bereits in der Ausgabe von 1539 fanden.

2) Zu Ps. 36, 2. Gal. 3, 25. 1 Thess. 1, 9. Hebr. 12, 16. 1 Tim. 1, 5.

1 Joh. 4, 18\. — Secundum illud (Ps. 130, 4): apud te est propitiatio ut timearis, nemo umquam reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet (II, 435). — Somit verbindet sich in der Furcht des Gläubigen ein Zwiefaches miteinander: der Gedanke an Gott den Herrn und der Gedanke an die Güte Gottes. Timor domini, cuius testimonium passim defertur sanctis omnibus ... gemino ex sensu emanat. Habet enim in se patris reverentiam et domini. Itaque qui illum rite volet colere, et oboedientem illi filium se praestare et obsequentem servum studebit. Der Prophet nenne jenes honor, dieses timor. Timor ergo domini sit nobis reverentia honore illo et timore mixta. Beides vertrage sich sehr gut. Wer Gottes Vatergüte erwägt, satis habet causae, etiamsi nulli sint inferi, cur eius offensionem qualibet morte gravius perhorrescat. Aber für die Leichtfertigkeit unseres Fleisches, die der Sünde zugewandt ist, ist die Erinnerung an die Macht Gottes nützlich, dessen Rache die Übeltäter nicht entrinnen werden (I, 464 f.; II, 419; vgl. I, 285. 372). Damit hängt ein Doppeltes eng zusammen. Einmal berührt es sich mit der reverentia patris sehr nahe, wenn — wie es häufig geschieht — zur Motivierung des neuen sittlichen Lebens auf die Dankbarkeit für die empfangenen Wohltaten, speziell die der Heilsveranstaltung, hingewiesen wird. Wie früher, so verstärkt auch jetzt die Erinnerung daran, daß zwar die Vergebung für uns gratuita sei, daß sie jedoch Christus sein allerheiligstes Blut gekostet habe, diesen Hinweis. Aus dieser Erwägung erwächst ein viel größerer horror peccati, als aus der Meinung, durch gute Werke die Sünde aus der Welt schaffen zu können. Si quid dei habent (scil. die, die von diesem Leiden und Sterben Christi hören), quomodo non horreant semel purificati, denuo se in lutum provolvere, quo huius fontis puritatem, quantum in se est conturbent et inficiant? Lavi pedes meos, inquit fidelis anima apud Salomonem, quo modo rursum inquinabo illos? (I, 778) [1]. Das ist jedoch nicht das Charakteristische,

1) Vgl. I, 381 f.; II, 276 f.; I, 1125; II, 503; I, 691 § 9 (zu „indignatio"). 694 § 13; I, 777; 1140 § 22; zu Röm. 12, 1.

Durchschlagende. Dieses ist vielmehr in dem Zweiten zu sehen. Anderseits nämlich ergibt sich aus dem, für Calvin doch überwiegenden Gedanken, daß Gott der Herr sei, noch in einer von der Aussicht auf das Gericht nicht bestimmten Richtung eine kräftige Motivierung des neuen Lebens: von der Prädestinationslehre aus. Die Überzeugung des Gläubigen nämlich, in seiner ganzen religiös-sittlichen Entwicklung lediglich von dem göttlichen Wirken abhängig zu sein, führt nicht etwa zum Quietismus, sondern vielmehr zur höchsten Anspannung der sittlichen Energie, da ja Gott nicht mechanisch, sondern in der Form des persönlichen Lebens auf uns einwirkt (vgl. oben S. 426 f.). Nihil est, quod magis ad modestiam et timorem nos erudire debeat, quam tum audimus, nos sola dei gratia stare; mox rituros, si manum ille suam vel tantillum subtrahat. Auch hieraus entsteht eine Furcht, die zwar nicht die Heilsgewißheit stört, die jedoch sollicitudinem cum humilitate generat, im Gegensatz zu der securitas, ignavia, elatio carnis (zu Phil. 2, 12 f.). Im Hintergrunde steht natürlich auch hier der Gedanke an das Gericht. Calvin meint jedoch, daß der Prädestinationsglaube unmittelbar dazu führe, daß man auch im sittlichen Leben sich von Gottes Willen bestimmen lasse. In hunc finem electos esse nos Paulus admonet, ut sanctam et inculpatam vitam traducamus. Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet, quam ad desidiae praetextum valere — hält Calvin denen entgegen, welche meinen, aus der Prädestinationslehre libertinistische Folgerungen ziehen zu können (I, 877; II, 708). Das Ziel des göttlichen Heilsverfahrens, speziell auch der remissio, ist die renovatio, das neue Leben, da man Gott verherrlicht (vgl. oben S. 428). Nach dem Willen Gottes sind beide Gaben inseparabiliter coniunctae. Deshalb kann der Mensch nicht die eine erlangen, ohne die andere zu wollen; kann nicht die Vergebung erhalten, ohne sich den finis des göttlichen Heilsverfahrens anzueignen. Das hieße Christum discerpere (I, 776; II, 586 f.; zu Röm. 8, 9; 1 Kor. 1, 30). Der Gläubige weiß, daß Christus gekommen ist ad benedicendum indignis, sed quo se convertat unusquisque a

nequitia sua. Er weiß, daß nach Gottes Willen die misericordia dei den Menschen resipiscendi causa sein soll (I, 694; II, 450). Cum ... fides Christum amplectatur, ut nobis offertur a patre, ille vero non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem offeratur, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae, eum haud dubie rite cognoscere non possit, quin sanctificationem spiritus rite apprehendat (I, 472; vgl. 776). Si ideo a legis servitute sumus manumissi, ut deo serviamus, perperam faciunt, qui inde captant peccandi licentiam (zu Röm. 7, 6). Der Glaube schließt die humilitas, den Verzicht auf den eigenen Willen in sich. Die Heilserfahrung ist nicht möglich, ohne daß der Wille des Menschen dem Willen Gottes konform wird. Es gibt keinen Glauben ohne den Willen zur resipiscentia. —

Die Überzeugung, daß jene beiden Gnadengaben, die remissio und die sanctificatio, stets unlöslich miteinander verbunden seien, konnte dazu führen, als sittlichen Ansporn das Bestreben zu verwerten, aus der Tatsächlichkeit der sanctificatio sich über die Tatsächlichkeit der remissio zu vergewissern. Calvin hat indessen davon keinen Gebrauch gemacht. —

Jedoch gehört hierher noch ein Gedanke, den Calvin reichlich verwandt hat: es handelt sich um die meditatio futurae vitae.

Dieser Ausdruck tritt zum erstenmal in der Institutio von 1539 auf (I, 1143). Die Ausgabe von 1559 bietet die Ausführungen der Ausgabe von 1539 über die meditatio futurae vitae fast unverändert im 9. Kap. von Buch III und hat sie dadurch selbst in den Zusammenhang der Lehre von der Buße gestellt.

Im letzten (17.) Kapitel der Ausgabe von 1539 hat Calvin zuerst von dem Leben des Christenmenschen überhaupt gehandelt (§ 1—5; 1559: III, 6); sodann von der Selbstverleugnung (§ 6—14; III, 7) und von der tolerantia crucis (§ 15—25; III, 8). Es folgt (in § 26—31; III, 9) der Abschnitt über die meditatio futurae vitae. In der Ausführung über das Kreuztragen werden die Leiden gewertet als Beweis der societas

cum Christo; sie sind also tröstlich; ferner als Mittel, der Hoffart (arrogantia) der Menschen, speziell der Gläubigen zu begegnen und sie in der humilitas zu erhalten; selbst die bleibenden Reste der Sünde müssen diesem Zwecke dienen; sodann benutzt Gott die Leiden, um die Geduld der Seinen zu erforschen, d. h. die ihnen von ihm verliehene virtus patientiae ans Licht zu stellen; die Leiden dienen auch als Zuchtmittel zum Gehorsam für uns Träge und Widerspenstige, als Züchtigungsmittel wegen früherer Sünden. Vor allem aber sollen die Gläubigen so von der Welt gelöst werden, ne cum hoc mundo damnemur, sollen angeleitet werden zur Buße (I, 1139, § 20; II, 519, § 6). Schließlich heißt es dann, daß bei aller tribulatio respiciendus semper est hic finis, ut assuescamus ad praesentis vitae contemptum indeque ad futurae meditationem excitemur (I, 1143; II, 523). Das ist der einzige Vorzug des Menschen vor den brutae pecudes, daß er eine spes aeternitatis post mortem hat. Nun sagt zwar auch die Weisheit der Gasse, des Menschen Leben sei eitel Dunst. Die Gräber predigen dasselbe. Aber wenn wir auch philosophieren über des Lebens Nichtigkeit, so ist das doch nur die Philosophie einer flüchtigen Stimmung, indes alle sich einrichten auf eine terrena immortalitas. Daher Dominus assiduis miseriarum documentis suos de praesentis vitae vanitate edocet. — Tum ergo demum rite proficimus crucis disciplina, ubi discimus, hanc vitam ... miseram esse ... attollendos in coelum oculos, ubi de corona cogitamus ... Wir sollen dahin kommen, ut contempto mundo ad futurae vitae meditationem toto pectore contendamus. Dieses Leben ist nur die Vorbereitungsstätte für die gloria regni coelestis. Dorthin sehnt sich der Christ. Si coelum patria est, quidquid aliud terra nisi exsilium? (Vgl. oben S. 420.) Die Gewißheit der zukünftigen Vollendung macht dem Christen leicht den Verzicht auf diese Welt; leicht die Leiden dieser Zeit; leicht die Entbehrung der rein irdischen Genüsse der Gottlosen. Haec profecto unica est nostra consolatio: quae si auferatur, aut necesse erit despondere animum aut vanis mundi solatiis in exilium nostrum delinire. — — Tunc demum in pectoribus fidelium triumphat crux Christi de diabolo,

carne, peccato et impiis, si oculi in resurrectionis potentiam convertuntur (I, 1148; vgl. zu Röm. 8, 30 ff.; Matth. 6, 33).

Aus der Gewißheit des ewigen Lebens, aus der meditatio futurae vitae heraus wird der Teufel, die Welt und unser Fleisch überwunden. Diese Richtung auf die coelestis vita selbst wird von Gott in uns herbeigeführt dadurch, daß er uns durch Leiden aller Art das Leben in dieser Zeit unwert macht; wiederum erwächst aus der Gewißheit der futura vita die Kraft, von dieser Welt sich zu lösen und ganz dem Dienste Gottes sich zu widmen, d. h. die Kraft zur Durchführung der poenitentia.

Wir haben hiermit ein praktisch höchst wirksames Motiv zur sittlichen Selbsterziehung des Christen, von dem Calvin auch sonst reichlich Gebrauch gemacht hat. Ist doch seine ganze Frömmigkeit in hohem Maße eschatologisch gestimmt. Das Heilsgut wird vorwiegend als zukünftig empfunden. Salus nostra in spe sita (est), ut certa quidem sit haereditas, non tamen eius possessione fruamur (zu Phil. 3, 12; vgl. zu Röm. 8, 24; Kol. 3, 1 f.; Eph. 2, 6; 4, 30). Dixi ex Christi beneficiis fructum non percipere, nisi qui ad resurrectionem animum attollunt (II, 730; vgl. zu Luk. 21, 28). Wesentlich in der Gewißheit des zukünftigen Heils besteht seine Gegenwart. Das Reich Gottes, obwohl schon in dieser Zeit angebahnt und in seinen Anfängen vorhanden, wird doch wesentlich betrachtet unter dem Gesichtspunkt der zukünftigen Vollendung. Man ist schon jetzt Glied des Reiches Christi, wird durch die Kraft Christi und seinen Geist zu einem neuen Leben erweckt (vgl. z. B. zu Matth. 3, 2; Luk. 19, 12; Phil. 1, 23; 1 Thess. 5, 20; Tit. 3, 5). Aber doch heißt es: longe aliam regni sui gloriam fore, ultimo adventu, quam nunc apparet (zu Luk. 19, 20). Dieser Zukunftscharakter des Heils steht bei Calvin immer im Vordergrund. Die Erwartung der Vollendung in der zukünftigen Herrlichkeit steigert speziell die sittliche Spannkraft, ist der wirksamste Antrieb zur Selbst- und Weltverleugnung, zur abnegatio, mortificatio, poenitentia [1]). Hier gewinnen dann auch alle die an die Erfüllung

1) Vgl. zu Matth. 5, 2 ff.; 6, 21. 33; 16, 26. Röm. 8, 23. 35. 1 Kor.

des Gesetzes geknüpften Verheißungen neue Bedeutung, da das Drohen der Verdammnis hinfällt und nur noch das Locken der Gnade übrig bleibt (z. B. II, 606).

Nun hat zwar Calvin ausdrücklich jede lohnsüchtige Frömmigkeit abgelehnt. Si ... hoc tantum agitur, ut homines mercedem spectent, cum deo serviunt, et illi suas operas locent aut vendant, parum proficitur. Gratis coli vult, gratis amari; hunc ... cultorem probat, qui praecisa omni spe recipiendae mercedis colere tamen eum non desinat (I, 776; 1559: 3, 16, 2). Indessen erhebt sich hier doch die Frage: Mußte nicht dieser starke Rekurs auf das zukünftige Heil, mußte nicht die Betonung der meditatio futurae vitae zur Belebung des sittlichen Strebens das sola fide gefährden? Fand nicht hier der sonst verpönte Verdienstgedanke doch wieder einen Anknüpfungspunkt? Hat nicht Calvin durch die auffallende Stoffanordnung — er behandelt die iustificatio nach der poenitentia — jene Vermutung nahe gelegt? Wie verhalten sich poenitentia und iustificatio?

Seit 1539 hat Calvin de iustificatione fidei et meritis operum in ausführlichen, später noch vielfach erweiterten Darlegungen gehandelt, und zwar im Anschluß an die Lehre von der Buße, nur daß 1559 der sachlichen Zugehörigkeit entsprechend das letzte Kapitel der Ausgabe von 1539 zwischeneingeschoben ist.

Darüber, daß die Rechtfertigung trotz dieser Stoffanordnung in keiner Weise von dem neuen Leben der poenitentia, von den guten Werken abhängig gedacht werden dürfe, läßt Calvin jedoch keinen Zweifel. Der Begriff der iustificatio wird rein forensisch-imputativ gefaßt. Iustificabitur ... fide, qui ... Christi iustitiam per fidem apprehendit qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tamquam iustus apparet. Die iustificatio ist acceptio, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione et iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus (I, 738; II, 534). Die Auffassung Osianders, der — nicht zufrieden mit der von Christus

15, 14. 2 Kor. 5, 6. Phil. 3, 10. Kol. 1, 5; 3, 1—5. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 2, 11. Tit. 2, 12. Hebr. 12, 16.

uns erworbenen Gerechtigkeit — behauptet: nos substantialiter in deo iustos esse, durch die Einwohnung der göttlichen essentia in uns, wird abgelehnt (1559: 3, 11, 5 f.). Zwar können iustitia und sanctificatio ebensowenig voneinander getrennt werden, wie claritas und calor der Sonne. Aber so wenig man sagen kann: luce calefieri terram, calore vero illustrari, ist auch bei der Frage der Rechtfertigung dem neuen Leben, den Werken irgendwelche Bedeutung zuzuschreiben: In iustificatione nullum operibus esse locum (1559: II, 11, 6; vgl. I, 743 und II, 550 Mitte). Ebenso wird die papistische Ansicht von der iustitia ex fide et operibus composita abgelehnt. Denn die iustitia fidei und die iustitia operum verhalten sich so, ut altera stante necessario altera evertatur (I, 739, § 9; II, 545, § 13; vgl. zu Röm. 3, 20; Gal. 2, 16). Sie sind kontradiktorische Gegensätze. Der Glaube ist deshalb auch keine coniectura moralis, vermöge deren man aus seiner Würdigkeit auf die Gnade Gottes zurückschlösse. Nichts steht dem Glauben schärfer entgegen, als eine derartige coniectura, die doch nie zur Beruhigung führen kann (I, 470; II, 428; vgl. Röm. 8, 16).

Ein doppeltes Interesse drängt Calvin zur ausschließlichen Behauptung der iustificatio fidei: Es handelt sich einmal darum, ut domino illibata constet ... sua gloria; sodann: conscientiis nostris coram ipsius iudicio placida quies ac serena tranquillitas (I, 751 f.; II, 559). Die operum merita werden verworfen, weil sie dei laudem et salutis certitudinem zerstören. Zu wünschen wäre, daß das Wort meritum überhaupt nicht in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt wäre. Denn nihil quam obscurare dei gratiam et homines prava superbia imbuere potest (I, 769; II, 579 f.). — Beide Interessen kommen nur dadurch zu ihrem Recht, daß der Mensch unter völligem Verzicht auf alles eigene Vermögen alles aus der Hand Gottes empfängt. Quoad iustificationem res est mere passiva fides (II, 564).

Freilich, operibus detrahitur iustificatio, non ut nulla bona fiant opera aut negentur, quae fiunt, sed ne illis fidamus (I, 779; II, 590). Nos non sine operibus, neque tamen per opera iustificari (I, 776; II, 586). Wie sehr Calvin die Not-

wendigkeit des neuen Lebens betont und wie er es begründet, haben wir bereits gesehen.

Wird aber auch die Notwendigkeit des neuen Lebens noch so sehr betont, so ist nach dem Gesagten doch klar, daß der Mensch darauf nie irgendwelchen Anspruch auf Geltung vor Gott gründen kann.

Nun scheint freilich die Schrift dadurch, daß sie an die Gesetzeserfüllung Verheißungen knüpft, dadurch, daß sie die zukünftige Herrlichkeit als Lohn der Werke der Frommen und diese wieder als causae der Gnadengaben Gottes bezeichnet, dennoch jene Auffassung nahe zu legen.

Jedoch die promissiones legales verstärken nur die überführende Wirkung des Gesetzes. Sie werden ersetzt durch die promissiones evangelicae. Ohne Rücksicht auf die Werke „erfaßt" Gott die Seinen in Christo und versöhnt sie mit sich. Sodann beurteilt er ihre Werke nicht nach ihrer dignitas, sondern gibt ihnen nach seiner Güte die Ehre, daß er ihnen einen gewissen Wert beilegt. Er rechnet ihnen ihre Unvollkommenheit nicht zu — sie wird durch Christi Vollkommenheit zugedeckt — und nimmt sie mit Nachsicht auf [1]). Auch dann hat Gott nur an dem Freude, was er selbst gibt, nicht an dem Tun des Menschen (auch des Gläubigen), der — für sich betrachtet — zu nichts anderem imstande ist, als die Gaben Gottes zu beflecken [2]). Gott krönt zuletzt nur sein eigenes Tun. Die Beziehung des neuen Lebens des Christen zu den zu erwartenden Verheißungen Gottes ist keine kausale. Es handelt sich lediglich um den modus, die series, den ordo, die via, das stadium, die introductio ad salutem — Calvin gebraucht alle diese Ausdrücke —, worin oder wodurch Gott nun einmal die Seinen zur Vollendung zu führen beschlossen hat. Mit dieser Unterscheidung zwischen causa und modus oder ordo usw. löst Calvin alle Schwierigkeiten, die sich in diesem Zusammenhang namentlich aus der Exegese ergeben. In Stellen wie Ps. 15, 1; Jes. 33, 14 ist nicht das die Meinung,

1) I, 779—781. 785; 1559: 3, 17, 1—3. 8.
2) I, 770f. 781f.; 1559: 3, 15, 3; 3, 17, 4.

pendere ab operibus fidelium complementum misericordiae domini. Denn die prima causa des Heils ist immer und ausschließlich Gottes Gnade. Si autem de modo quaestio est (quo in suum consortium eos ... pater introducit etc.), tum ad regenerationem descendendum (I, 783 f.; 1559: 3, 17. 6). In Stellen wie 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 6; Matth. 25, 34; 5, 12; 1 Kor. 3, 8, wo von Lohn die Rede ist, ordinem consequentiae magis quam causam indicat locutio (I, 792 f.; 1559: 3, 18. 1). Die vitae sanctitas ist die via, non quidem, quae aditum aperiet in gloriam coelestis regni, sed qua electi a deo suo in eius manifestationem ducantur [1]).

Deshalb kann von Lohn nur in sehr uneigentlichem Sinne geredet werden. Lohnsucht ist kein Motiv der Frömmigkeit (I, 776; 1559: 3, 16, 2). Calvin ist nicht Eudämonist. Wohl aber dient der Blick auf das ewige Leben ad sublevandam carnis debilitatem. Die Gläubigen haben einen Ersatz, eine compensatio zu erwarten für die pressurae, passiones, contumeliae während ihres Erdenlebens (I, 795; 1459: 3, 18, 4). In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, kann die vita aeterna als merces bezeichnet werden. Wenn also die meditatio futurae vitae als Ansporn zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben, zur Durchführung der poenitentia dient, so liegt die Motivationskraft lediglich darin, daß der göttliche Wille dem Menschen nun einmal diese Bahn vorgezeichnet hat, daß sie durch die renovatio zur resurrectio gelangen sollen.

Immer führt Gott die Erwählten auf diesem Wege zum Ziele. Deshalb ist die empirische Erneuerung, obwohl sie keine kausale Beziehung zur göttlichen Gnade hat, für dieselbe doch symptomatisch. In diesem Sinne trösten sich in der Schrift die Heiligen ihrer Werke. Handelt es sich de fundanda constituendaque salute, so richten sie die Augen allein auf die Güte Gottes. Sic fundata, erecta, stabilita conscientia, operum quoque consideratione stabilitur; quatenus scilicet testimonia sunt dei in nobis habitantis ac regnantis (I, 766 f.; 1559: 3, 14,

1) I, 795; 1559: 3, 18, 5; vgl. I, 768 (1559: 3, 14, 21); zu Röm. 8, 2; 8, 17. 2 Kor. 5, 10; 7, 10 usw.

18). Also nicht so, als ob die Gläubigen erst durch den Blick auf ihre Lebenserneuerung die Zuversicht zu ihrem — objektiv freilich nicht durch jene bedingten — Gnadenstande gewännen. Vielmehr: tum demum valent, si a posteriori sumuntur. Der Gedanke an die fructus regenerationis kann nicht von Nutzen sein, nisi primum dei bonitatem nulla alia quam promissionis certitudine obsignatam apprehenderunt. Dann aber gewinnen die Gläubigen ex regenerationis fructibus habitantis in se spiritus sancti argumentum — a fructibus vocationis se in filiorum locum a domino cooptatos esse reputant. Die fructus werden zu vocationis signa, unde electionem reputent (I, 767 f.; 1559: 3, 14, 19 f.). Die Werke dienen der declaratio iustitiae, nicht der imputatio [1]).

Nicht nur unsere Erwählung ruht allein auf dem Gnadenwillen Gottes; nicht nur die iustificatio, die die declaratio jener ist (I, 540). Auch unsere Gewißheit von unserer Erwählung und Rechtfertigung hat allein in ihm ihren Grund. Aber sie kann nicht standhalten, wenn nichts von der Gnade der Erneuerung spürbar wird, die nie von der der Vergebung getrennt ist. Die Heilsgewißheit gründet sich nicht auf die Erneuerung; aber zu ihrem dauernden Bestande kann sie sie nicht entbehren. In diesem Sinne kommt die Erneuerung als Stütze der Heilsgewißheit in Betracht.

Obwohl demnach Calvin die Notwendigkeit des neuen Lebens der poenitentia nachdrücklich eingeschärft und zur Motivierung neben anderem den Blick auf das zukünftige Leben reichlich benützt hat, so ist doch der forensisch-imputative Charakter der Rechtfertigung völlig ungetrübt geblieben, im Dienste der Ehre Gottes und der certitudo salutis des Menschen.

Hiermit ist der um die Lehre von der Buße sich gruppierende Gedankenkreis, wie wir ihn bei dem späteren Calvin, d. h. seit 1539 resp. 1536/37 finden, beschrieben. Wir stellen die Hauptpunkte zusammen:

Den Bekehrungsprozeß denkt sich Calvin so, daß der Weg

1) I, 789; 1559: 3, 17, 12; vgl. zu Röm. 8, 5. 1 Tim. 1, 5. Matth. 3, 2 usw.

zum Glauben durch das vom Gesetz hervorgerufene Erschrecken des Gewissens geht. Diesen Vorgang nennt er jedoch nicht „Buße". Unter Buße versteht er vielmehr den im Christenleben sich vollziehenden sittlichen Umgestaltungsprozeß, dessen Ziel die Herstellung der imago dei zur Ehre Gottes ist. Das Ziel wird erreicht durch Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen. Deshalb ist zunächst die dem göttlichen Willen widerstrebende „fleischliche" Sinnesrichtung des natürlichen Menschen, der nur auf seine Ehre und den Genuß der Güter dieser Welt ausgeht, zu ertöten (mortificatio interior und externa). Als positive Kehrseite der mortificatio setzt dann die vivificatio ein. Diese tritt hervor in den fructus poenitentiae, nämlich den officia pietatis erga deum und caritatis erga homines, da in ihnen sich der Inhalt des Gesetzes zusammenfaßt. Doch ist die pietas der caritas unbedingt übergeordnet.

Wegen der ständig bleibenden Reste der Unvollkommenheit zieht sich dieser Umgestaltungsprozeß durch das ganze Christenleben. Diese sittliche Erneuerung des Christen ist ausschließlich ein Werk der göttlichen Gnade, die jedoch nicht mechanisch-übernatürlich, sondern in der Form psychologischer Prozesse in Wirksamkeit tritt. Das menschliche Wollen ist zwar material determiniert, bleibt aber formal erhalten. Die göttliche Gnade bedient sich deshalb geschichtlicher Mittel. Das geschichtliche Mittel dieser Tätigkeit Gottes ist das Erlösungswerk Christi, das für den einzelnen durch die Einpflanzung in Christus wirksam wird. So erhält man, wie die Vergebung, also auch die Erneuerung, die zwei Gnadengaben, die durch den göttlichen Willen in der Person des Erlösers untrennbar miteinander verbunden sind, und zwar so, daß erst mit der Erneuerung der finis Gottes erreicht wird.

Die Einpflanzung in Christus vollzieht sich in der fides, so daß also die fides die psychologische Wurzel der poenitentia ist. Wenn trotzdem die Furcht vor dem Gericht als Quelle der Buße bezeichnet wird, so ist das mit jenem so zu verbinden, daß die Furcht vor dem Gericht als timor initialis die Voraussetzung einmal zur gläubigen Aneignung der Vergebung, dann aber ebenso zur prinzipiellen und praktischen Abkehr von der Sünde und so-

mit der Lebenserneuerung bildet. Jedoch führt dieser timor initialis nur dann zu wirklicher poenitentia, wenn sich alsbald durch die Gnadenbotschaft die Möglichkeit der Rettung zeigt. Nur die Erkenntnis der Gnade macht dem Menschen die Beugung unter Gottes Willen möglich, gibt ihm den Mut und die Kraft zur Buße.

Aus dem Glauben erwächst die Buße mit Notwendigkeit. Zunächst deshalb, weil mit dem Glauben stets die Furcht verbunden ist. Und zwar vereinigen sich in der Furcht des Gläubigen der Gedanke an Gott den Herrn, zu dessen Dienst wir, eben weil er der Herr ist, verpflichtet sind und der sein nicht spotten läßt, mit dem an Gott den Vater, dessen Güte uns zu freiwilligem Gehorsam treibt. Die Furcht des Gläubigen beeinträchtigt jedoch nicht die Heilsgewißheit. Sie verschließt nur allem Leichtsinn Tür und Tor. Neben diese Furcht tritt als weiteres Motiv die Dankbarkeit. Vor allem aber führt das Bewußtsein, in seinem ganzen Heilsstande völlig in Gottes Hand zu stehen, zur Anspannung aller sittlichen Energie, damit das Ziel der göttlichen Heilsordnung, unsere Erneuerung, zu seiner Verherrlichung erreicht werde. Dazu kommt dann noch die meditatio futurae vitae, zu der Gott selbst durch allerlei Buße und Weltverleugnung fördernde Lebensführungen anleitet.

Es könnte den Anschein haben, als ob hierdurch der Verdienstgedanke eine Bedeutung für den Bußprozeß gewänne. Allein die klaren Ausführungen über die Rechtfertigung zeigen, daß das doch an keinem Punkte der Fall ist. Wie die Rechtfertigung, so ist auch die eschatologische Vollendung des Heils in keiner Weise irgendwie durch menschliches Tun kausal bedingt. Sowohl die Ehre Gottes wie die Heilsgewißheit des Menschen verbietet das. Vielmehr, wenn die Erinnerung an den „Lohn" der vita futura zur Motivation des sittlichen Handelns benutzt wird, so wird damit nur an die „Ordnung" Gottes erinnert, daß er die Erwählten durch die Erneuerung zum ewigen Heile hinführt. Dabei erleichtert denn freilich die Aussicht auf die zu erwartende „Kompensation" das Ertragen der Mühen, Entbehrungen und Nöte, die die Nachfolge Jesu für den Gläubigen mit sich bringt.

Da Gott immer die Erwählten in dieser Ordnung zum Heile führt, so dient ihnen die Erneuerung als symptomatisches Merkmal ihres Gnadenstandes. Nicht, als ob sie ihn hieran erst erkännten — sie müssen seiner schon vorher gewiß sein; diese Erwägung gilt nur a posteriori —, wohl aber so, daß die vorhandene Heilsgewißheit nachträglich von hier aus gestützt wird und dieser Stütze nicht entraten kann, weil Christus nicht rechtfertigt, ohne zu heiligen. —

Wir haben mit diesem Ergebnis die früheren Auffassungen der späteren Bußlehre, vor allem die Ritschls, zu vergleichen. Dabei ergibt sich:

Es ist richtig, daß die poenitentia die sittliche Gesamtaufgabe des christlichen Lebens nach ihrer negativen und positiven Seite bezeichnet. Wenn daher Schulze in der bereits von Lobstein reichlich betonten negativen Seite der Buße die Summe des christlichen Lebens sehen will, so kommt dabei nicht zu seinem Recht, daß Calvin jenes Negative nur als Vorbedingung zur Erfüllung der positiven Aufgabe gefordert hat.

Es ist richtig, daß die Verwirklichung dieser Buße die insitio in Christum und damit den speziellen Glauben an die Gnade voraussetzt. — Dagegen spielt der Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal bei der Entstehung der Buße und ihrer Durchführung nur eine ganz untergeordnete Rolle. Die Bußgesinnung entsteht aus der gesetzlich vermittelten Furcht vor dem Gericht in Verbindung mit der Erfahrung der Vergebungsgnade. Christus kommt nur als veranschaulichendes und insofern auch Nachahmung weckendes Beispiel in Betracht für den, der bereits den Willen zu einem neuen Leben hat und nach einer konkreten Darstellung des im Gesetz niedergelegten Gotteswillens sucht. Ferner ist bei der insitio in Christum nicht an die Aufnahme in die Gemeinde zu denken und aus der Voranstellung der insitio in Christum nicht auf eine Überordnung der Lehre von der Kirche über die individuelle Heilsordnung zu schließen. Bei der insitio in Christum, die sich im Glauben vollzieht, handelt es sich zunächst um ein individuelles Verhältnis des einzelnen zu Christus. Nur abgeleiteterweise ergibt sich

daraus auch etwas über das Verhältnis zur „Gemeinde". Da mit der Einpflanzung in Christus im Glauben, wodurch man Vergebung und Erneuerung mit der Abzweckung auf diese empfängt, die Kraft und der durchschlagende Antrieb zur Buße gegeben sind, so darf an dieser Stelle von einer beherrschenden Stellung der meditatio futurae vitae nicht gesprochen werden. Sie hat eine erhebliche, aber doch nur ergänzende Bedeutung. Die beherrschende Stellung hat der Gedanke der gloria dei. Sie ist der oberste Gesichtspunkt des göttlichen Handelns. Deshalb kann der Gläubige nicht umhin, ihn sich zu eigen zu machen.

Was schließlich die Rechtfertigungslehre angeht, so hat Ritschl mit Recht die unbedingte Überordnung der sündenvergebenden Gnade über die wiedergebärende hervorgehoben. Das gilt nicht nur gegenüber Schneckenburger, sondern ganz in derselben Weise gegenüber der künstlichen Unterscheidung zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein bei Lipsius. Calvin spricht nur da von Rechtfertigung, wo man ihrer auch im Glauben gewiß ist[1]). Und zwar wird man ihrer gewiß nur auf Grund der Gnade, nicht durch Beobachtung der Fortschritte des eigenen sittlichen Lebens. Hierbei wären die miserae conscientiae wieder angewiesen auf die elende coniectura moralis, die das Gegenteil wahren Glaubens ist.

1) Eben deshalb ist auch die These Müllers nicht richtig, daß es sich für Calvin bei der Rechtfertigung nicht um einen zeitlichen Akt Gottes handle. Sie geschieht ebenso in der Zeit, wie die vocatio.

Lebenslauf.

Der Verfasser ist am 30. August 1882 zu Opherdicke (Westfalen) als ältester Sohn des dortigen Pfarrers Hermann Strathmann geboren. Er besuchte in seinem Heimatsort zunächst die Volksschule. Daneben wurde er privatim auf die Untertertia des Gymnasiums vorbereitet. Das Reifezeugnis erwarb er sich Ostern 1901 auf der Kgl. Landesschule Pforta. In Tübingen und Halle studierte er Theologie und bestand Ostern 1905 und 1907 die theologischen Examina in Münster. Die Zwischenzeit verlebte er teils im Predigerseminar zu Soest, teils war er in den v. Bodelschwinghschen Anstalten bei Bielefeld tätig. Im Herbst 1907 ließ er sich zur Fortsetzung seiner theologischen Studien in Bonn immatrikulieren.

An allen drei Orten seines Universitätsstudiums hat er, besonders durch die theologischen Seminare, von den verschiedensten Seiten vielfache Anregungen empfangen. Am meisten jedoch weiß er sich Herrn Professor Kaehler in Halle zu Dank verpflichtet.